

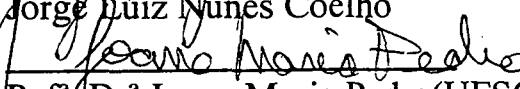
**Ata da defesa de dissertação de Mestrado de**  
**PAULO ROGÉRIO MELO DE OLIVEIRA**

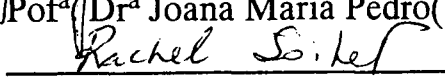
Aos cinco dias do mês de agosto de mil novecentos e noventa e seis, nesta cidade de Florianópolis, às 14:30 horas, na sala de reuniões do Centro de Filosofia e Ciências Humanas desta Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora, composta pelas Professoras Doutoras Joana Maria Pedro (Presidente e Orientadora), Raquel Soihet (UFF), Maria Teresa Santos Cunha e M.Sc. Lígia de Oliveira Czesnat na suplência Maria Bernardete Ramos Flores, designada pela Portaria número 347/PRPG/96, datada do dia 23 de julho de 1996 do Senhor Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação desta Universidade, a fim de argüirem a Dissertação de Mestrado de Paulo Rogério Melo de Oliveira, subordinada ao título "**O Naturalista e o Selvagem. A Visão de Saint-Hilaire Sobre os Índios Guaranis no Rio Grande do Sul.**". Aberta a sessão pelo presidente, coube ao Mestrando, na forma regimental, expor o tema de sua Dissertação, findo o que, dentro do tempo regulamentar, foi argüido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, deu as explicações que se faziam necessárias. Logo após, foi sugerido pela Banca quais os pontos da dissertação a serem reformulados, o que deverá ser feito e entregue em sua forma definitiva no prazo de quarenta e cinco dias, a contar da presente data, de acordo com o parágrafo 1º do artigo 42 do Regimento deste Curso. A seguir a Banca Examinadora reuniu-se reservadamente para proceder a Avaliação Final, conforme critérios estabelecidos pelo Regimento do Curso, sendo a candidato considerado **APROVADO COM LOUVOR**, para receber o título de **Mestre em História**, Área de Concentração: **História do Brasil**. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente Ata, que lida e achada conforme, vai assinada, por mim, secretário "ad-hoc", pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato. Florianópolis, 05 de agosto de 1996.

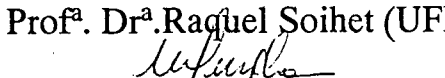
Secretário:

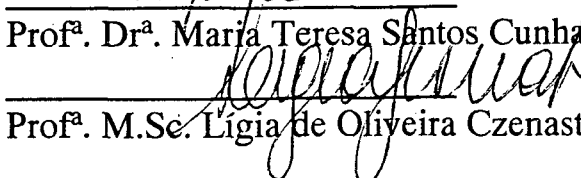
  
Jorge Luiz Nunes Coelho

Banca Examinadora:

  
Profª (Drª Joana Maria Pedro (UFSC)

  
Profª. Drª. Raquel Soihet (UFF)

  
Profª. Drª. Maria Teresa Santos Cunha (UFSC)

  
Profª. M.Sc. Lígia de Oliveira Czenast (UFSC)

Candidato: Paulo Rogério Melo de Oliveira

**Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC**  
**Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFH**  
**Departamento de História**  
**Programa de Pós-graduação - Mestrado em História**

## **O Naturalista e os Selvagens**

**A visão de Saint-Hilaire sobre os índios Guarani no Rio Grande do Sul**

**Paulo Rogério Melo de Oliveira**

**Florianópolis/SC - Agosto de 1996.**

**Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC**  
**Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFH**  
**Departamento de História**  
**Programa de Pós-graduação - Mestrado em História**

## **O Naturalista e os Selvagens**

**A visão de Saint-Hilaire sobre os índios Guarani no Rio Grande do Sul**

**Paulo Rogério Melo de Oliveira**

**Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação da Profª Drª Joana Maria Pedro.**

**Florianópolis/SC - Agosto de 1996.**

**OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo. O Naturalista e os Selvagens: a visão de Saint-Hilaire sobre os índios Guarani no Rio Grande do Sul. Florianópolis, 1996. 122 p. Dissertação (Mestrado em História) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina.**

Orientador: Joana Maria Pedro

Defesa: 05/ 08/1996

Entre 1821-1822, o naturalista francês August de Saint-Hilaire chega ao Rio Grande do Sul, depois de cinco anos percorrendo o Brasil. Saint-Hilaire, que vinha em missão oficial do governo francês, vinha também em missão científica. No entanto, o viajante não se limitou apenas à produção científica de que fora incumbido, ampliando suas observações às diversas áreas do conhecimento. Atenção especial o viajante dedicou aos costumes das populações locais, especialmente os Guarani. Ao entrar em contato com os Guarani, das antigas reduções jesuíticas, Saint-Hilaire construiu sobre eles uma visão negativa e depreciativa. Viu neles o selvagem que não se ajustava às regras e aos códigos da civilização. Este trabalho tem por finalidade analisar a visão do naturalista francês sobre os Guarani, na sua historicidade, isto é, relacionando o lugar sócio-cultural do sujeito emissor do discurso com os sentidos que seu discurso produz. Buscamos investigar quem era Saint-Hilaire, sua inserção social, sua formação intelectual e influências culturais que circulavam no seu meio. Assim, podemos dizer que o que realizamos foi uma investigação sobre uma prática representacional manifestada no interior de um texto de viagem.

Palavras-chave: Viajante - Naturalista - Representação

## **ABSTRACT**

Between 1821-1822, the french naturalist August de Saint-Hilaire arrived in RS, after five years going around Brazil. Saint-Hilaire was coming in na official mission of French government and also to a scientific production as he was required, but extendig his observations to several areas of knowledge. The traveler gave special attention to the local population habits, specially Guarani. After being in contact with Guarani indians, of old Jesuit Reductions, Saint-Hilaire constructed about them a negative and depreciativ view. He Saw on them the savage that was not adjusted to the civilization rules and codes. This work hos the target to analyze yhe view of this french naturalist about Guarani, in its historicity, this is, relating to the social-cultural place to the emitter subject of the speech and the sense that his speech produces. It was searched to investigate who was Saint-Hilaire, his social insertion, his intellectual and cultural influences that were around his environ. So, it can be said that what is held was na investigation about a representacional practice manifested in a trip text.

Key-words: Naturalist - Representation - Traveler

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a minha orientadora Joana Maria Pedro pelo empenho e apoio intelectual sempre estimulante. Aos colegas de turma pela amizade e companheirismo. À amiga Luciana Rossato pelas críticas, leituras e incentivo. Ao CNPq pela bolsa de pesquisa.

Agradeço a minha MÃE por tudo que me ensinou, pelo amor e pelas mais simples demonstrações de carácter, honestidade e respeito ao próximo ... SAUDADE.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>01</b>
<b>1. De Colombo a Saint-Hilaire: o homem americano no imaginário ocidental.....</b>	<b>09</b>
<b>2. Um Viajante da Ilustração.....</b>	<b>20</b>
<b>3. Civilização X Selvageria: Saint-Hilaire e a diversidade humana.....</b>	<b>39</b>
<b>4. A Hierarquia das Raças Humanas.....</b>	<b>56</b>
<b>5. Saint-Hilaire e as Índias.....</b>	<b>70</b>
<b>6. Mboi-Guaçu, uma alegoria da decadência e Anaí.....</b>	<b>90</b>
<b>7. Viajar para (des)conhecer.....</b>	<b>109</b>
<b>8. Bibliografia.....</b>	<b>113</b>

## INTRODUÇÃO.

Este trabalho é, antes de tudo, uma reflexão sobre a diferença ou, sobre uma certa leitura que se fez da diferença entre os homens. Em parte, inspirei-me nas apaixonadas reflexões de Tzvetan Todorov sobre a intolerância política e cultural, com a qual o autor experimentou relação pessoal, e sobre as pretensões universalizantes presentes na percepção européia sobre as diferenças humanas, da qual o etnocentrismo (um dos temas centrais de nosso trabalho), é uma de suas faces mais perversas. E em parte, estou ajustando contas com um certo discurso etnocêntrico que causou-me profunda impressão exatamente pela sua pretensão em estabelecer o seu modelo cultural como ideal para toda a humanidade. Na verdade, as reflexões de Todorov, reunidas, sobretudo, no livro Nós e os Outros, deram, eu diria, o “ponta pé inicial” desse trabalho. Outros autores não menos importantes, como Michel de Certeau, Antonello Gerbi e Margarita Pierini, entre outros, foram sendo solicitados a tomar parte nesse ajuste de contas.

O primeiro contato que tive com os relatos de Saint-Hilaire ( o tal discurso etnocêntrico), há alguns anos, causou-me, a um só tempo, indignação e admiração. Admiração, pela elegância do narrador diante dos infortúnios, pelo estilo pessoal (o Eu do viajante) e agradável que imprimia à narrativa (ao contrário de outros cronistas meramente descritivos e excessivamente formais) e pela incansável curiosidade diante das novas experiências. Indignação, pela arrogância racial e cultural e pela forma preconceituosa e negativa com que se referiu aos índios Guaranis.



Tomando como ponto de partida a consideração de Eni Orlandi de que um “texto” é um objeto linguístico-histórico e que para compreendê-lo devemos nos relacionar com os diferentes processos de significação que nele acontecem, tomamos o desafio de refletir sobre um relato de viajante -entendido enquanto “texto”- e os processos de significação que nele se desenvolvem. Esses processos, segundo a autora, são função da historicidade, entendida como a articulação da história do sujeito com o sentido do texto, enquanto discurso. A interpretação de um texto passa, portanto, pela apreensão da sua forma de significar, de produzir sentidos.<sup>1</sup>

Nessa perspectiva, nos propomos analisar os relatos-discursos de um viajante francês na sua historicidade, isto é, relacionando o lugar socio-cultural do sujeito emissor do discurso com os sentidos que seu discurso produz. Mais especificamente, o que se pretende é refletir sobre o discurso do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, durante sua viagem ao Rio Grande Do Sul (1821-1822), sobre os índios Guaranis. Nosso objeto de estudo, portanto, não são os índios Guaranis, mas um discurso que se elaborou sobre eles.

A interpretação de relatos de viajantes é sempre uma tarefa muito difícil, que requer alguns cuidados. Já se foi o tempo, cômodo para os historiadores, em que o “testemunho” de um viajante era suficiente para dar conta de uma realidade histórica. Os tempos, hoje, são de “desconfiança” quanto ao caráter “insuspeito” e a “insenção moral” dos viajantes.

---

<sup>1</sup> ORLANDI, Eni Puccinelli. Texto e Discurso

A interpretação de relatos de viajantes é sempre uma tarefa muito difícil, que requer alguns cuidados. Já se foi o tempo, cômodo para os historiadores, em que o “testemunho” de um viajante era suficiente para dar conta de uma realidade histórica. Os tempos, hoje, são de “desconfiança” quanto ao caráter “insuspeito” e a “isenção moral” dos viajantes.

Não se trata de negar a importância dos relatos como fonte histórica, seu valor documental, sem dúvida, é indiscutível, mas sim de reconhecê-lo como sendo produto de uma época e de uma cultura, da qual o ator social denominado viajante é o porta-voz.

Miriam Moreira Leite no seu livro A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX, dedicado aos relatos de viajantes, já salientou a importância e especificidade desses relatos como contribuição para o estudo de alguns aspectos da vida social dos povos visitados. Por não fazer parte da cultura visitada, o viajante consegue enxergar com maior alcance e nitidez as relações sociais, obtendo um ângulo menos parcial para suas observações. Também pelo fato de ser estrangeiro, sua percepção e senso crítico estão mais aguçados que o da maioria dos habitantes locais. O que para estes, pelo fato de compartilharem cotidianamente das mesmas experiências, é visto como normal e corriqueiro, para o viajante vai se afigurar como algo inteiramente novo e, por vezes, surpreendente.<sup>3</sup>

No entanto, ao contrário do que pretendem alguns historiadores, esta relativa parcialidade nada tem a ver com neutralidade ou objetividade nas representações que constrói da cultura visitada. As representações, como nos ensina Roger Chartier, “embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário

---

<sup>3</sup> LEITE, Miriam Moreira. A Condição Feminina no Rio de Janeiro - Século XIX. São Paulo: Edusp, Hucitec/Pró-Memória, 1981, p. 17-74.

relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.”<sup>4</sup> Neste caso, o viajante discursante é um homem das ciências, com sólida formação humanística, de origem social privilegiada e frequentador das esferas intelectuais e culturais da França de fins do século XVIII e começo do XIX.

Em situação absolutamente oposta se encontram os objetos do discurso. São índios iletrados vivendo em dantesca miséria, marginalizados por um complexo sistema de dominação que, por interesses específicos, os mantinham afastados das possibilidades de acesso aos meios formais para alcançar alguma estabilidade social. Depois da expulsão dos Jesuítas das Missões, onde até então viviam esses índios, e da desestruturação do complexo missioneiro, viviam alojados nas frestas da sociedade branca, improvisando e descobrindo, no dia a dia, canais para sua integração na globalidade do processo histórico. Entre sujeito discursante e os objetos do discurso há, portanto, um enorme distanciamento cultural, pontuado por questões étnicas e sociais.

Esta relação do discurso com o lugar social de quem o produz nem sempre foi observada pelos historiadores. De maneira geral, com alguns nuances, os estudiosos do passado rio-grandense se satisfizeram transcrevendo trechos dos relatos de Saint-Hilaire sobre os índios Guaranis sem maiores preocupações com a sua historicidade. Barbosa Lessa, escritor e historiador rio-grandense, chegou mesmo a dizer que depois da entrada do “ (...) genial botânico (...) no cenário rio-grandense, (...) praticamente torna desnecessária maior reconstituição do passado. Lessa considera o relato como sendo expressão da verdade -“diário verdadeiro”- porque nele o “genial botânico” vai anotando o presente, na forma de “reportagem”, com o calor de quem vive a história. Esta condição de testemunho ocular associada ao estilo de reportagem realista, que tudo registra no momento mesmo em que as coisas acontecem, conferem nítida veracidade

---

<sup>4</sup> CHARTIER, Roger. A História Cultural, Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 17.

aos relatos. E assim, decreta o autor, “ao longo dos meses, vai o viajante francês registrando com fidelidade os usos e costumes da Capitania.”<sup>5</sup>

O autor atribui tanta importância ao diário que parte considerável de seu livro, dedicado às coisas do Rio Grande, tem por subtítulo “O Rio Grande de Saint-Hilaire”. Por ser um registro “fiel da história”, o autor transcreve e encadeia trechos do diário e não vê necessidade de tecer comentário ou levantar questionamentos quanto à visão do viajante, limitando-se apenas a anunciar solenemente os tópicos e temas abordados por Saint-Hilaire. A visão do viajante passa a ser a visão do historiador que, não historicizando o discurso utilizado, passa a endossar os juízos e valores ali presentes e todo um sistema de referências que o faz significar.

Este tratamento e esta confiabilidade incondicional que Barbosa Lessa confere a Saint-Hilaire é partilhada por boa parte da historiografia convencional que dominou o cenário historiográfico até bem recentemente no Rio Grande do Sul.

Ieda Gutfreind, no seu livro A Historiografia Rio-Grandense, chama a atenção para uma enquete realizada em 1955 pelo jornal Correio do Povo, em Porto Alegre, da qual participaram 47 intelectuais. A razão da enquete era identificar as 10 obras mais importantes da bibliografia rio-grandense para o conhecimento de sua história. Dos mais de 100 títulos citados, o Diário de Saint-Hilaire ficou em primeiro lugar.<sup>6</sup>

Não há dúvidas quanto a importância do diário para o estudo da sociedade rio-grandense daquele momento. Ele constitui nossa principal forma de acesso - ou nosso ponto de entrada particular, como define Chartier - ao modo de vida dos Guaranis. O problema reside é na forma como os historiadores irão se apropriar dessas informações.

---

<sup>5</sup> LESSA, Barbosa. Rio Grande do Sul, Prazer em conhece-lo. Porto Alegre: Globo, 1985, p. 143 a 165.

<sup>6</sup> GUTFREIND, Ieda. A Historiografia Rio-Grandense. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1992, p. 16.

Em geral, o uso que fizeram dos relatos esteve sempre vinculado a interesses e a conjunturas políticas específicas. Ieda lembra que nem todos os dados fornecidos pelo viajante foram aceitos e incorporados pela historiografia. Os hábitos carnívoros dos habitantes da Capitania que, no julgamento de Saint-Hilaire, os tornavam insensíveis e sanguinários, foram, em geral, rejeitados pelos historiadores que se esforçavam em construir um passado nobre e heróico do Rio Grande. Ainda segundo Ieda Gutfreind, “A matriz lusa - corrente historiografica que minimiza as influências platinas na formação do Rio Grande - esqueceu as referências feitas pelo francês sobre as trocas comerciais com a região platina.” Esqueceu-se também que em determinados conflitos, foram os portugueses que agrediram os espanhóis, saqueando as estâncias e levando grande quantidade de gado bovino. O invasor e saqueador, na historiografia, ficou sendo apenas o espanhol. Ieda lembra ainda que a avaliação do visitante sobre o perigo das Províncias - entre elas o Rio Grande do Sul - se separarem da Casa de Bragança foi mais uma informação que, em geral, os historiadores fizeram vistas grossas. Sobre tudo na década de 1920, quando os rio-grandenses tiveram pretensão de conquistar o poder político nacional, tudo o que depunha contra a brasilidade, o patriotismo e a nobreza dos “gaúchos” deveria ser removido do caminho.<sup>7</sup>

Usado para legitimar um projeto político ou para corroborar uma certa visão do passado rio-grandense, o Diário de Saint-Hilaire foi, sem dúvida, uma das fontes mais empregadas pelos historiadores e pesquisadores em geral. A comemoração do bicentenário do nascimento do viajante celebrado em 1979, em Porto Alegre, reunindo ensaios de intelectuais de diversas áreas, nos dá uma boa idéia da aceitação da obra no meio intelectual rio-grandense. Como já dissemos, está longe de nossas intenções querer minimizar este destaque que se deu a obra de Saint-Hilaire. Todo nosso propósito está

---

<sup>7</sup> GUTFREIND, I. Op. cit. p. 16.

em colocar alguns limites à tão propalada objetividade do viajante, mostrando que no interior de um “diário verdadeiro” se projeta todo um sistema simbólico, que são as referências culturais do viajante, através do qual fará a leitura da realidade do outro.

No primeiro capítulo, “De Colombo à Saint-Hilaire, o homem americano no imaginário ocidental”, procuramos situar a visão do viajante no curso de uma discursividade sobre o homem americano que remonta aos primeiros momentos da conquista, e que se projeta para tempos mais distantes. Não se trata de buscar uma origem das coisas ou a recorrência de uma discursividade que atravessa obstinadamente os séculos. Entre Colombo e Saint-Hilaire há, sem dúvida, uma enorme distância, alargada ainda mais pelo desenvolvimento do espírito científico. Michel Foucault, ao fazer a Arqueologia da Ciência Moderna, mostrou com muita clareza a constituição de um campo epistemológico, em meados do século XVII, totalmente diverso do quadro anterior.<sup>8</sup> O que perseguimos aqui não é, portanto, o que Gaston Bachelard, num estudo clássico sobre a epistemologia, chamou de “continuidades da História”, isto é, visão segundo a qual existe uma continuidade no saber, dada pela evolução lenta e, por decorrência, contínua dos progressos científicos.<sup>9</sup> Nossa postura é outra. No entanto, há também uma linha de continuidade no que se refere a maneira ocidental de se relacionar com o diferente, o desconhecido. É esta linha que procuramos seguir na primeira parte deste estudo.

No segundo capítulo, “Um viajante da Ilustração”, procuramos situar a viagem no contexto da época, caracterizando o espírito que a preside. Traçamos, também, um panorama geral dos sete povos e seus habitantes a partir do que foi visto e relatado por Saint-Hilaire, de forma a dar visibilidade ao cenário no qual foram construídas as representações.

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 1992, Cap. V.

<sup>9</sup> BACHELARD, Gaston. A Epistemologia. Lisboa: Edições 70, 1971. p. 193.

Nos capítulos III, IV, e V, partimos para uma interpretação ( possível neste momento) dos discursos sobre os índios, dentro daquela perspectiva de relacionar o discurso e os sentidos que produz com o lugar social de quem os emite.

A última parte do trabalho constitui-se num contraponto à visão de Saint-Hilaire. Nossa intenção é sugerir, mesmo que sumariamente, uma outra possibilidade de leitura das vivências dos Guaranis, a partir de algumas posturas metodológicas que se colocam no nosso presente.

As fontes utilizadas neste trabalho são bibliográficas. São obras largamente utilizadas na historiografia regional e nacional, como os relatos de Saint-Hilaire. Assim, estamos tentando realizar uma nova possibilidade de leitura dessas fontes, explorando-as a partir de um eixo temático que, a nosso ver, ainda não foi devidamente estudado.

## DE COLOMBO A SAINT-HILAIRE:

### O Homem americano no imaginário ocidental.

No ano de 1821, o naturalista francês August de Saint-Hilaire chega ao Rio Grande do Sul, então Capitania de São Pedro, depois de cinco anos percorrendo o Brasil. Sua viagem situa-se no âmbito das primeiras levadas de viajantes estrangeiros que percorreram a América do Sul, favorecidos pelo afrouxamento da política isolacionista que restringia o acesso de estrangeiros nas colônias portuguesas. Esta posição da Coroa portuguesa pode ser verificada numa ordem-régia expedida ao governador do Pará, prevenindo que “seria sumamente prejudicial” aos interesses políticos da Coroa se “um tal Barão de Humboldt, natural de Berlim, estivesse percorrendo território pertencente a Portugal”.<sup>10</sup>

O estreitamento dos laços políticos e comerciais entre Portugal e Inglaterra iriam, no entanto, favorecer a vinda de viajantes ingleses ao Brasil. Esta situação favorável se estenderia a estrangeiros de outros países após o Congresso de Viena, no qual novas alianças políticas foram firmadas. No decorrer das duas primeiras décadas do Século XIX, a atitude isolacionista de Portugal seria completamente abandonada. Viajantes de várias partes da Europa começaram então a chegar ao Brasil, onde recebiam um passaporte que lhes permitia transitar livremente pelas Províncias.<sup>11</sup>

Saint-Hilaire, que chega ao Brasil em 1816, aos 37 anos, por influência do Conde de Luxemburgo, traz consigo um “laissez-passez” que apresenta às autoridades locais, obtendo certos privilégios destinados aos oficiais das tropas lusas.<sup>12</sup> Na sua longa viagem

---

<sup>10</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Elementos para uma sociologia dos viajantes. in: Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: co-ed, Marco Zero - UFRJ, 1987 p. 97-98.

<sup>11</sup> Ibidem. p. 98

<sup>12</sup> VENTURELLA, Ana Lúcia Torresini. Índios e Negros na Literatura: a Ótica dos Viajantes Franceses. in: FLORES, Moacir. (org.) Negros e Índios. Porto Alegre: p.95.



que se estende pelas Províncias do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, percorre mais de 15.000 Km entre 1816 e 1821. Nenhum outro viajante, em missão científica, durante o império, percorreu a distância que Saint-Hilaire percorreu. Por conta disso, os resultados de sua viagem, no que se referem ao material botânico recolhido, abrange um herbário de cerca de 30.000 mil espécimes, das quais 7.000 catalogadas, reúne 16.000 insetos, 2.000 aves e 125 mamíferos. Mais de 4.500 espécimes eram ainda desconhecidas dos cientistas europeus.<sup>13</sup>

No Rio Grande do Sul o visitante cobre uma distância de 2.400 Km, contando com a ajuda de vaqueanos e escravos que lhe eram oferecidos pelos seus hospedeiros. Entrementes, entraria em contato com os diversos grupos humanos locais, entre eles os Guaranis, índios que num passado recente estiveram sob o regime jesuítico das Missões.

A experiência missioneira e as crônicas jesuíticas dos séculos XVII e XVIII tornaram as Missões e os Guaranis missioneiros objeto de grande interesse na Europa. Desde Montesquieu, filósofos e reformadores sociais se voltaram para as Missões, considerando-as de forma benevolente, um triunfo da humanidade que expiava as crueldades dos primeiros conquistadores, dizia Voltaire.<sup>14</sup> Este elogio da obra missionária se encontra na maioria dos filósofos, mesmo quando esses são hostis aos Jesuítas, como o próprio Voltaire. Candide, protagonista da obra homônima do filósofo, em breve passagem pelo Paraguai, acompanhado de seu criado Cacambo, descreve os Jesuítas regalando-se com esplêndido almoço servido em pratos de ouro, num ambiente reservado ornado com uma bela colunata em mármore verde e ouro e gaiolas que encerravam papagaios, beija-flores, colibris, enquanto os índios comiam milho em

<sup>13</sup>Ver VENTURELLA, Ana Lúcia Torresini. Op. cit. p. 94--95 e FERRI, Mário Guimarães, in: SAINT\_HILAIRE, August de. Viagem ao Rio Grande do Sul. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1974, p. 13-14.

<sup>14</sup>Ver HAUBERT, Maxime. Índios e Jesuítas no Tempo das Missões. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 21-22.

escudelas de madeira em pleno campo, sob o ardor do sol.<sup>15</sup> Para Voltaire, os jesuítas haviam se utilizado da religião para tirar a liberdade dos índios - e Candide “testemunhou” isso - porém, estes mesmos Jesuítas, considerava Voltaire, os haviam tirado da barbárie e os civilizado, tornando-os homens industriais. O grande naturalista Buffon também louvou a obra civilizadora dos Jesuítas que com sua doçura, caridade e o exercício constante da virtude haviam conquistado os selvagens, vencendo sua desconfiança e ferocidade. Nada honra mais a religião, escreveu Buffon, do que haver civilizado essas nações selvagens e construído um império sustentado apenas pela virtude.<sup>16</sup>

Nenhum dos sábios estivera na América. Suas considerações foram construídas com base nos relatos dos missionários, como o fizera o abade italiano Ludovico Antonio Muratóri. A partir da correspondência do missionário Caetano Cattaneo, que esteve com os Guaranis entre 1729 e 1730, e de outros Jesuítas que retornavam à Europa, depois de muitos anos entre os índios, Muratóri escreve o Cristianismo Feliz. O objetivo da obra é a propagação da obra missionária na América. Foi publicada pela primeira vez na Itália em 1743, e em 1754 chega a Paris.<sup>17</sup> Sua publicação francesa coincide com o início da revolta dos Guaranis contra o cumprimento das cláusulas do Tratado de Madri referente a transmigração dos sete povos.

Na condição de naturalista e homem culto, é muito provável que Saint-Hilaire já possuísse algum conhecimento sobre os Guaranis e a experiência missioneira, antes de conhecê-los.

Ao contrário dos intelectuais e filósofos europeus que discorreram sobre os índios sem nunca terem pisado na América, Saint-Hilaire viu realmente esses homens e

<sup>15</sup> VOLTAIRE. Cândido. Lisboa: Guimarães Editores. 1989, p. 58.

<sup>16</sup> BUFFON, Georges Louis Leclerc, Conde de. Del Hombre. Escritos Antropológicos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 135-136.

<sup>17</sup> SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo, CHRISTENSEN, Tereza Neuman de Souza. in: MURATÓRI, Ludovico Antonio. Cristianismo Feliz. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993.

manteve contato físico com eles. Entretanto, a despeito das formulações utópicas sobre a bondade natural do homem e da natureza não corruptível do selvagem que eram difundidas na Europa e, em particular na França, o visitante teve uma impressão muito negativa dos indígenas, construindo deles uma representação assaz depreciativa. É claro que o índio que viu já não era mais o Guaraní missionário.

Logo no primeiro contato que teve com os Guaranis, Saint-Hilaire viu neles uma figura desprezível, quase monstruosa, e fez deles a seguinte descrição:

“Esses homens são todos baixos, têm o peito de largura exagerada, os cabelos negros e lisos, o pescoço curto, uma fisionomia verdadeiramente ignóbil.”<sup>18</sup>

Saint-Hilaire não foi o único nem o primeiro europeu a deformar<sup>19</sup> o corpo do ameríndio. Esta visão depreciativa tem longa trajetória e se inscreve dentro de uma percepção mais ampla sobre a América. Um texto (relato), como assinala Eni Orlandi, não é uma realidade discursiva fechada em si mesma, é uma peça de linguagem de um processo discursivo mais abrangente. Se fôssemos fazer a genealogia dessa forma de percepção, ou deste processo discursivo, teríamos que retornar aos primeiros cronistas do Novo Mundo. Os limites deste trabalho, no entanto, não comportariam uma investida de tal envergadura, de modo que nos limitaremos apenas a assinalar algumas questões, sem as quais este trabalho ficaria incompleto.

A época das grandes viagens e descobrimentos, no início dos tempos modernos, que incorpora a Ásia, África e América ao mundo já conhecido pelos europeus, inaugura, conforme Lília Schwarcz, “um momento específico na história ocidental, quando a percepção da diferença entre os homens torna-se tema constante de debates e

<sup>18</sup> SAINT-HILAIRE, August de. Viagem ao Rio Grande Do Sul. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1974, p. 18.

<sup>19</sup> A expressão “deformar” é usada aqui com sentido figurado, chamando a atenção para as descrições que depreciavam as particularidades físicas do ameríndio.

reflexões.”<sup>20</sup> Como observa Todorov, “os homens descobriram a totalidade de que fazem parte. Até então, formavam uma parte sem todo.” Mas essa totalidade, descobriu-se também, não era homogênea. O Novo Mundo que se descortinava revelava-se radicalmente diferente, o que imprimiu um forte sentimento de estranheza, presente sobretudo na descoberta da América. A descoberta dos outros continentes e dos outros homens não despertou o mesmo sentimento. A existência da África, da Índia ou da China não eram totalmente desconhecidas dos europeus. Sua lembrança, assinala Todorov, esteve sempre presente, desde as origens, ao contrário da América e dos americanos dos quais nada se sabia.<sup>21</sup>

Sobre o outro, o selvagem americano, que emergia do seu desconhecimento e que se revelava diferente nos seus costumes e selvagem na sua natureza, projeta-se todo um imaginário que durante séculos fora alimentado pelas narrativas de viagens fantásticas - reais e imaginárias - a terras distantes, habitadas por criaturas espetaculares e seres monstruosos. Assim como os monstros, o selvagem não era nenhuma novidade dos tempos modernos, deitando raízes no mundo antigo. Essa tradição teratológica, que constitui o imaginário ou o “fantástico ocidental” fora herdado, segundo Laënnec Hurbon, de todo o material de enunciados que circulavam na Antiguidade greco-romana sobre os monstros, os homens selvagens com cabeça de cachorro, com uma só perna, com um só olho e com patas de cabra; em resumo, sobre todos esses seres multiformes que se situam sobre o triplo registro da humanidade, da animalidade e da divindade.<sup>22</sup>

Durante a Idade Média, esses seres multiformes foram recompilados, sobretudo por Santo Agostinho e Santo Isidoro que se encarregaram de fazer o inventário da teratologia. Na Cidade de Deus de Santo Agostinho, esses seres foram transformados em

<sup>20</sup> SCHWARCZ, Lília Moritz. O Espetáculo das Raças. São Paulo: Cia. das letras, 1993, p.44.

<sup>21</sup> TODOROV, Tzvetan. A Conquista da América, a questão do outro. São Paulo: Martins fontes, 1988, pp.3-4-5.

<sup>22</sup> HURBON, Laënnec. El Bárbaro Imaginário. México: Fondo de cultura econômica, 1993, pp. 31 a 42.

demônios unindo-se aos súcubus e incubus.<sup>23</sup> Miguel Rojas Mix, estudando os monstros como forma de legitimação da conquista do Novo Mundo, observa que nas obras desses teólogos medievais se encontram todos os monstros da época homérica, e que mais tarde encontrar-se-ão instalados na América. Depois de Santo Agostinho e Santo Isidoro muitos outros autores se ocuparão em manter os monstros sempre atualizados no repertório icônico ocidental.<sup>24</sup>

O conceito de monstro, segundo Miguel Rojas, “se aplica aos seres cuja morfologia e cujos costumes se afastam das normas estéticas ou éticas. Aplicado ao homem, toma o sentido de estrangeiro. Os monstros formam parte de uma informação geral que a literatura ou a cartografia nos proporcionam sobre o estrangeiro.”<sup>25</sup>

A distinção entre monstro e homem selvagem é sempre muito difícil. Ambos são portadores de todos os defeitos execrados pela civilização, representam a natureza frente à cultura. Por conseguinte, sua existência se opõe à ordem estabelecida pela cultura, pela civilização. Além disso, acreditava-se que o homem havia sido criado à imagem e semelhança de Deus, e o seu modelo mais perfeito era o homem ocidental, daí que, tudo o que se afastava desse modelo era considerado monstruoso. O monstro era, portanto, a identidade do outro.<sup>26</sup>

Às vésperas da descoberta da América eram autores como Marco Polo e Mandevile quem difundiam esse universo fantástico. Com efeito, este conjunto de representações vai estar presente nos relatos dos primeiros cronistas sobre o Novo Mundo. Assim, a descoberta da América significou uma enorme difusão do fantástico

<sup>23</sup> Ibidem. p. 31.

<sup>24</sup> Entre esses autores destaca Thomas de Cantimpré (séc. XII), na obra *De naturis rerum*. Ver MIX, Miguel Rojas. *Los Monstros: mitos de legitimación de la conquista?* p.126. in: PIZARRO, Ana. *América Latina Palavra, Literatura e Cultura*. São Paulo: ed. da unicamp. 1993.

<sup>25</sup> Ibidem. p. 126.

<sup>26</sup> Estas considerações são baseadas em MIX. M. R. Op. cit. p. 125-149.

ocidental, que encontrava nas novas terras um ambiente ideal para sua difusão, principalmente porque se situava nas fronteiras do mundo conhecido.<sup>27</sup>

Seduzido pelas narrativas de viagens, Colombo buscava na América as imagens pintadas por Marco Polo, e sua busca era sempre decepcionante porque a realidade que seus olhos desbravava não coincidia com a realidade imaginada. Colombo desejava firmemente chegar a terra do Grande Can, cujo retrato havia sido deixado por Marco Polo. “Estou determinado a ir à terra firme e à cidade de Quisay entregar as cartas de Vossas Altezas ao Grande Can, pedir-lhe resposta e retornar com ela.” Este era o objetivo do navegador, porque, segundo Marco Polo, “havia muito tempo o Imperador de Catai pediu sábios para instruí-lo na fé de Cristo.”<sup>28</sup>

Colombo, que também era leitor da *Imago Mundi*, livro de cabeceira, do cardeal D'Ailly, acreditava na existência de monstros. Amparado nas escrituras o sábio se referia aos trogloditas que viviam nas cavernas, alimentavam-se de serpentes e não faziam uso da palavra. D'Ailly falava também da existência de povos “cujos costumes decaíram da natureza humana” e de “homens selvagens antropófagos, com feição disforme e horrível, nas duas regiões extremas da Terra (...): trata-se de seres acerca dos quais é difícil precisar se são homens ou bestas.”<sup>29</sup> Colombo acreditava que mais para o interior das terras que havia descoberto, encontraria homens com um só olho, com focinhos de cachorro. E em 8 de janeiro de 1492, afirmou ter visto três sereias pularem fora do mar.<sup>30</sup>

Assim como as narrativas de Marco Polo, “As viagens de Sir de Mandevile” atribuídas à figura fictícia de Sir John Mandevile é outro exemplo desse gênero literário

<sup>27</sup> Ibidem. p. 125.

<sup>28</sup> Ver PIERINI, Margarita. La mirada y el discurso: la literatura de viages. in: PIZARRO. A. Op. cit. p. 163.e TODOROV. T. Op. cit.

<sup>29</sup> SILVA DIAS, J. S. *Influencia de los Descubrimientos en la Vida cultural del siglo XVI*. México: Fondo de cultura económica, 1986. p. 149.

<sup>30</sup> SOUZA, Laura de Melo e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia da Letras, 1986, p. 50.

que teve grande circulação na Europa entre os séculos XIV e XVI. De acordo com Carlo Ginsburg, “até o final do século XVI a difusão das descrições da Terra Santa continuou a superar a das descrições do Novo Mundo. E o leitor de Mandevile podia adquirir uma série de conhecimentos pormenorizados tanto dos lugares sagrados e da localização das principais relíquias ali conservadas quanto dos usos e costumes dos habitantes.”<sup>31</sup> As viagens reúnem a um só tempo elementos concretos ricos em observações precisas e documentadas e elementos fantásticos extraídos das enciclopédias medievais.

Desde Colombo, as viagens ao Novo Mundo se encarregariam de fazer reviver os mitos geográficos e os monstros. O acéfalo, as amazonas e os gigantes são alguns desses seres que povoarão a América. Os gigantes, de um modo especial, exprimem o significado que o Novo Mundo tinha para os europeus. Diversos cronistas, entre eles Américo Vespúcio, julgaram terem visto os Gigantes Patagões, seres desmesurados que evocam os tempos primitivos. Simbolizam o primado das forças brutas da natureza (filhos de Gea), a barbárie e a indigência espiritual. Neste sentido, observa Miguel Rojas, o mito dos gigantes incorpora-se ao discurso de legitimação da conquista. Encerra a imagem de um mundo selvagem, pré-adânico, que estaria condenado à monstrosidade não fosse a intervenção salvadora do europeu. Presentes desde o começo da conquista, estes seres terão incrível longevidade no imaginário europeu, coexistindo com os avanços científicos. Vico, na sua “Ciência nova”, faria do Gigante o arquétipo dos tempos bárbaros,<sup>32</sup> e Buffon, em pleno século das luzes, transcrevia relatos de cronistas, dando detalhes pormenorizados dos Patagões. A presença de seres imaginários no discurso científico aponta para uma contradição original, fantástico-científica, que presidiu o nascimento do Novo Mundo, o Novo Mundo imaginário. Não esqueçamos

<sup>31</sup> GINSBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 101-102.

<sup>32</sup> Ver MIX, M. R. Op. cit.

que, desde meados do século XVI até o século XIX, a América foi representada por uma mulher selvagem, semi-nua, adornada com plumas e empunhando arco e flecha (Amazonas).<sup>33</sup>

Laura de Melo e Souza mostra que estas criações imaginárias do homem medieval estavam ligadas ao desconhecido geográfico e que, pouco a pouco, as viagens foram dissipando e empurrando para lugares cada vez mais distantes. Entretanto, prossegue a historiadora, “o homem selvagem não dependia do desconhecido, mas da representação hierárquica cristã.”<sup>34</sup> Assim, os monstros e a figura do selvagem imaginário não desapareceram do horizonte mental do homem europeu, foram remanejados, redesenhados e transpostos para a figura do novo selvagem, o homem americano, concreto e mensurável. Para Gagnon, escreve Laura de Melo e Souza, “a humanidade monstruosa exprimia marginalidade geográfica, constituindo representação concêntrica do mundo; já o homem selvagem exprimia marginalidade sociológica, constituindo representação hierárquica do mundo. O ameríndio poderia pertencer a uma e outra representação: quanto ao afastamento geográfico, é monstro: no que diz respeito à nudez e à vida natural, é selvagem.”<sup>35</sup>

Desse modo, o processo de barbarização do ameríndio e seus costumes inaugura-se com a transferência para o Novo Mundo de um conjunto de representações através das quais se percebia e se nomeava a identidade do outro, a alteridade.

Parafraseando Margarita Pierini, a revelação da América para o ocidente se dá através de um livro de viagem: o diário de Colombo.<sup>36</sup> Nele estão as primeiras impressões do Novo Mundo que se abre para a leitura ocidental. A Europa vê o que os olhos de Colombo vêem; Colombo vê com os olhos da Europa. Esse trocadilho exprime

<sup>33</sup> Sobre os gigantes e as amazonas e o seu significado no imaginário ocidental Ver DUVIOLS, Jean-Paul. Apuntes de arqueologia literária, e MIX, M. R. Op. Cit. in: Op. cit.

<sup>34</sup> SOUZA. Op. cit. p. 55.

<sup>35</sup> Ibidem. p. 54.

<sup>36</sup> PIERINI, M. Op. cit. p. 163.



a relação que se estabelece entre o Velho Mundo e os viajantes, que são seus olhos e ouvidos, atentos às estranhezas do mundo desconhecido. Viajantes esses que, depois de Colombo, deslocar-se-ão para a América e inundarão a Europa com os relatos do que haviam visto e vivido nestes lugares exóticos e completamente distintos daquilo que constitui a sua realidade

Como bem observa Margarita Pierini, o diário de Colombo, texto fundador em tantos sentidos, o é também com respeito ao gênero de viagens. Nele estão presentes uma série de constantes que se projetam nos séculos seguintes e que podem servir para caracterizar os viajantes que chegam no Novo Mundo. Em primeiro lugar, observa a historiadora, ele é um “enviado”, um “adelantado”, portador de uma missão conferida pelo poder constituído: explorar, descobrir, conquistar, dominar. É também, possuidor de um saber prévio, acumulado em leituras anteriores, como o livro de Marco Polo. E as representações que fará da realidade americana serão a partir das expectativas determinadas pelo seu conhecimento anteriormente acumulado.<sup>37</sup>

Guardadas as devidas especificidades conjunturais e a *epistémê* que fundamenta cada um dos discursos, podemos dizer que esses elementos constitutivos do “texto” de Colombo estão presentes em Saint-Hilaire. O que muda, de fato, é o olhar que se projeta sobre o outro.

Dissipada a atmosfera mítica de que se envolvera o Novo Mundo, como diria Sérgio Buarque de Holanda, começa a surgir, em meados do século XVIII, a polêmica antiamericana<sup>38</sup>, que tem suas origens nas descrições negativas das novas terras e na animalidade dos índios - que se contrapõe à visão romântica de Las Casas ou Montaigne - tão debatida por teólogos e pensadores quinhentistas.<sup>39</sup> Esta polêmica surge, pois,

<sup>37</sup> Ibidem. pp.163-164.

<sup>38</sup> A “polêmica antiamericana”, desencadeada pela obra de Buffon e acirrada com De Pauw, será abordada mais adiante.

<sup>39</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 284.

animada por um espírito muito diferente daquele que envolvera os primeiros tempos da descoberta, opondo-se, "desta vez não apenas contra certos clássicos da conquista, mas ainda contra os teóricos novos da bondade do homem natural."<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Ibidem. p. 284.

## UM VIAJANTE DA ILUSTRAÇÃO.

Saint-Hilaire não foi apenas um viajante de passagem pela América, mas um viajante-naturalista que desembarca no Novo Mundo investido de um saber científico e de uma missão histórica que o distingue do simples viajante não-cientista. Quando usamos a designação genérica de viajantes, temos em mente as considerações de João Pacheco Filho sobre a unidade dos viajantes, pois estamos falando de diferentes tipos de atores sociais com formações, funções intelectuais, posições sociais e objetivos bastante variados. Além disso, em torno de uma viagem estão envolvidos diferentes esquemas de financiamento e divulgação dos trabalhos que encontram legitimidade nas diferentes esferas da cultura da época.<sup>41</sup> Estas considerações são relevantes porque nos indicam as determinações sociais que, em última análise, agirão sobre o sujeito-viajante e sobre os sentidos que seu discurso produz. A visão de um viajante com formação humanística sobre os nativos de um determinado lugar vai ser, provavelmente, diferente da visão, por exemplo, de um representante comercial que escreve o seu livro de viagens. Ambos atendem à designação de viajante. O que, porém, os diferencia, e diferencia seus discursos, é a sua forma de inserção e atuação nas suas respectivas sociedades e nas expectativas que suas viagens mobilizam.

Diferentemente dos cronistas dos primeiros séculos dos descobrimentos, ainda muito presos às narrativas maravilhosas e à religiosidade exacerbada daquele momento, os viajantes naturalistas do século XIX estavam imbuídos de um outro espírito, mais científico e investigatório e teriam outras finalidades. Conforme aponta Miriam Moreira Leite, para os naturalistas, “herdeiros de uma tradição Rousseauiana de viajantes da

---

<sup>41</sup> OLIVEIRA FILHO. J. P. Op. cit. p. 92.

ilustração, o viajante não podia ser apenas um expectador, mas devia ser um ator de passagem, observador atento da realidade, exercitando diante dela a arte de pensar, desprendendo-se de seu mundo imaginário, para dirigir a atenção ao verdadeiramente útil.”<sup>42</sup> Viajar por viajar, observava Rousseau, “é ser um vagabundo. Viajar para instruir-se é todavia um objetivo demasiado vago; a instrução que não tem um fim determinado não é nada.”<sup>43</sup> Rousseau sintetiza o espírito da filosofia da ilustração em relação às viagens que marcaria, por sua vez, o espírito que as preside.

Os objetivos são múltiplos, e variam de acordo com as épocas, os lugares visitados, a formação, personalidade e interesses do viajante. Mas a partir do século XVIII, especialmente na sua segunda metade, a viagem, passa a ter um objetivo científico. São as chamadas “viagens científicas”, as quais, de acordo com João Pacheco Filho, não devem ser vistas como acontecimentos singulares, “mas sim como um fenômeno regido por um conjunto de normas sociais específicas, um campo onde existem papéis sociais e posições bem estatuídas e para o qual convergem expectativas e recursos definidos socialmente.”<sup>44</sup>

Cumprir observar que essas viagens dependem, antes de qualquer outra coisa, da existência de naturalistas e filósofos da natureza, dotados de uma formação humanística e que se interessem em estudar de modo sistemático os fenômenos da natureza, através de comparações e a formulação de tipos, classes, gêneros e espécies.<sup>45</sup>

Os objetivos da viagem são bastante amplos, direcionando seus interesses à busca de conhecimentos universais, como o estudo da geografia, da arqueologia, da história, dos costumes dos povos. Se viaja para explorar o mundo físico, o mundo social e o

---

<sup>42</sup> LEITE, M. M. Op. cit. p. 24.

<sup>43</sup> Apud PIERINI, M. Op. cit. p. 166.

<sup>44</sup> OLIVEIRA FILHO, J. P. Op. cit. p. 100-102.

<sup>45</sup> Ibidem. p. 99.

mundo moral. Humboldt, o viajante ilustrado por excelência, assim sintetiza os objetos do olhar do viajante:

“Meu relato de viagem (...) não conterà senão o que possa interessar a todo homem culto: as observações físicas e morais, as condições gerais, as características dos povos indígenas, as línguas, os costumes, o comércio das colônias e as cidades, o aspecto do país, a agricultura, a altura das montanhas, a metereologia.”<sup>46</sup>

Não cabia mais a eles apenas narrar, mas “classificar, ordenar, organizar tudo o que se encontrava pelo caminho”,<sup>47</sup> de acordo com a perspectiva taxinômica que dominou todo o século XVIII. Das plantas à organização política, dos animais aos grupos humanos, nada escapa ao seu olhar classificatório. O olhar do naturalista é o olhar atento e vigilante da ciência e da razão, expressões máximas do mundo civilizado, através das quais a cultura do outro será apreendida. A ciência lhe fornecerá os procedimentos de observação, a razão a legitimidade para inferir e organizar o universo alheio.

Esse olhar classificador indica, de acordo com Michel Foucault, uma ruptura epistemológica na história da ciência e aponta para o estabelecimento de um novo campo de visibilidade que se constitui em meados do século XVII: a ciência natural. A instauração desse novo domínio do saber está ligada a uma mutação do conceito de história, que adquire um outro valor. Até meados do século XVII, escreve Foucault, “o historiador tinha por tarefa estabelecer a grande compilação dos documentos e dos signos (...)”.<sup>48</sup> A prática do historiador se definia “menos pelo olhar que pela repetição.” Na “idade clássica”<sup>49</sup>, no entanto, a história ganharia um sentido muito diferente: “o de

<sup>46</sup>Ibidem. p.166.

<sup>47</sup>SÜSSEKIND, Flora. O Brasil não é longe daqui. São Paulo: Cia das letras, 1990, p. 45.

<sup>48</sup>FOUCAULT, Michel. As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 144.

<sup>49</sup>Foucault chama de idade clássica o período que se estende da segunda metade do século XVII ao século XVIII.

pousar pela primeira vez um olhar minucioso sobre as coisas e de transcrever, em seguida, o que ele recolhe em palavras lisas, neutralizadas e fiéis.”<sup>50</sup> É compreensível, continua o filósofo, que a primeira forma de história a se constituir tenha sido a “história da natureza.”

Esse novo campo de visibilidade - a história natural - se caracteriza pela relação que se estabelece entre as coisas e os olhos; não é nada mais que a possibilidade de nomeação do visível. O cientista da natureza, o naturalista, se torna, a partir daí, um observador das coisas visíveis que projeta seu olhar minucioso e encerra o que vê dentro de um saber taxinômico.

Para atender tais exigências, os viajantes deveriam ser dotados de uma certa capacitação que os tornava aptos a realizar suas funções. Analisando o processo social de seleção dos viajantes, João Pacheco Filho reuniu-os em quatro grupos. Por questão metodológica nos fixaremos apenas no primeiro. Neste grupo estão todos os viajantes que se dirigiram para a região da Amazônia, com objetivos científicos, até 1820. Desde que os objetivos sejam científicos, podemos estender as considerações do autor às demais regiões do Brasil. São, antes de tudo, indivíduos que possuem alguma titulação acadêmica e que pretendem realizar observações científicas. Como nos aponta o autor, “em geral, os viajantes desse grupo se destacam por uma posição social elevada que lhes permite uma formação universitária e altamente especializada, inserindo-se nas esferas mais consagradas da cultura erudita da época.”<sup>51</sup>

Saint-Hilaire inscreve-se dentro dessa categoria de viajantes. De origem aristocrática, nasceu em 1779 numa das melhores famílias de Orleans. Seu pai, oriundo da pequena nobreza rural e aparentado de vários pares da França, entregou-o aos Beneditinos para que cuidassem de sua educação. Contava com dez anos de idade

<sup>50</sup> FOUCAULT, Michel. Op. cit. p. 144 - 145.

<sup>51</sup> OLIVEIRA FILHO, J.P. Op. cit. p. 113-114.

quando estourou a Revolução Francesa, sendo levado a Hamburgo para garantir sua segurança. Na Alemanha aprendeu o alemão e se tornou amigo de Kunth, colaborador de Humboldt e Aimé Bonpland, naturalistas que percorreram a América do Sul. Dedicou-se ao estudo da botânica, no Museu de História Natural, e pôde aprimorar seus estudos nos Jardins do Rei, em Paris.<sup>52</sup> Na sua viagem ao Brasil, contou com o apoio de mestres, cientistas e diretores do Museu de História Natural.

Devemos nos deter alguns instantes nessas instituições porque sua existência estava ligada a esse novo domínio do saber de que estamos falando. Espaços de produção científica, Museus de História Natural e Jardins Botânicos se constituíram nos espaços taxinômicos, ou seja, nos laboratórios da *epistémê* que articula *olhar/ver/observar* na construção do conhecimento. Jardins e Museus existem, como expressões das ciências naturais, desde o século XVI, mas em meados do século XVII, com o estabelecimento da História Natural como uma nova forma de inteligibilidade, é que essas instituições se tornam os espaços privilegiados onde se desdobram as classificações.

Ao longo de todo o século XVIII, essas instituições da moderna ciência se espalharam por todo o mundo, espelhando uma tomada de consciência dos valores da razão, da civilização e do novo novo espírito científico.<sup>53</sup> Foi assim que, nos últimos anos do século das luzes e nos primeiros decênios do século passado, as autoridades portuguesas, inicialmente em Lisboa e logo em seguida no Rio de Janeiro, incluíram os Museus e Jardins Botânicos em seus projetos de modernização. Desde sua fundação, em 1818, e até meados do século XIX, o Museu e Jardim Botânico da Corte do Rio de Janeiro funcionou de acordo com as concepções estabelecidas pelas “*Instruções para os*

<sup>52</sup> VENTURELLA, A. Op. cit. p. 94.

<sup>53</sup> LOPES, Maria Margaret. As Ciências dos Museus: A História Natural, Os viajantes Europeus e as Diferentes Concepções de Museus no Brasil do século XIX. in: ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria, MAIA, Carlos A. História da Ciência: O Mapa do Conhecimento. São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp, 1996, p. 722-723.

*viajantes e empregados nas colônias sobre a maneira de colher, conservar e remeter os objetos de História Natural...*”. Essas instruções, segundo Maria Margaret Lopes, foram traduzidas da publicação do Museu de História Natural de Paris. As *Instruções*, diversas vezes lembradas pelos primeiros diretores do Museu do Rio de Janeiro, divulgaram as concepções de História Natural de Vandelli, Buffon e Saint-Hilaire.<sup>54</sup>

Saint-Hilaire, como vimos, é um homem ligado à essas instituições e, por conseguinte, ao saber por elas difundido. Imbuído do espírito racionalizante da época, Saint-Hilaire, que vinha em missão oficial do governo francês, vinha também em missão científica. Sua tarefa enquanto botânico e naturalista era identificar, classificar e recolher espécimes raros e desconhecidos de plantas. Sua intenção, “prestar à ciência e a seu país informações importantes sobre a flora e a fauna do Brasil, contribuindo para enriquecer o herbário do Museu de Paris e descobrir plantas próprias à tintura para serem introduzidas na Guiana Francesa.”<sup>55</sup> Sua viagem cumpria com as exigências de sua época, tinha um fim utilitário: enriquecer a ciência com novos conhecimentos. No entanto, o arguto observador não se limitou apenas à produção científica de que fora incumbido, ampliando suas observações, como sugerira Humboldt, às diversas áreas do conhecimento que pudessem interessar a um homem culto. Atento às minúcias e dono de um invulgar espírito investigatório, registrou no seu diário tudo o que viu e ouviu, dedicando especial atenção aos costumes das populações locais. Suas tarefas de naturalista, precisando colher amostras, preparar herbários, se locomover e tudo carregar de um lugar para outro, fez com que mantivesse contatos com autoridades, com pessoas conhecedoras dos recursos locais e com indivíduos e grupos de menor prestígio social.

Dentre estes, os indígenas Guaranis mereceram atenção mais demorada. Sempre que possível Saint-Hilaire procurava obter informações sobre eles, travando palestra com

---

<sup>54</sup> Ibidem. p. 723.

<sup>55</sup> Ibidem. p. 94.



interlocutores da elite local que se mostravam simpáticos aos seus interesses. E a situação e o comportamento dos índios eram declaradamente um dos seus maiores interesses.

Os povos naturais e seus costumes sempre atraíram a atenção do ocidente, e os viajantes eram os elos entre os dois mundos. Era a partir dos seus relatos que a Europa tomava conhecimento das outras culturas e os homens das ciências e das letras elaboravam as teorias sobre a diversidade humana. O público leitor dessas narrativas, conforme assinala Margarita Pierine, esperava pelas novidades, pelo inédito e as estranhezas das terras desconhecidas.<sup>56</sup>

Chamamos a atenção para uma clara divisão entre uma atividade essencialmente prática e outra de natureza mais teórica. De um lado destaca-se o trabalho do viajante, que percorre o mundo num trabalho de identificação e coleta de espécimes naturais e informações gerais; de outro, um trabalho de gabinete onde as informações são sistematizadas pelos filósofos da natureza e cientistas em geral.<sup>57</sup>

Longe de ser apenas um expectador de passagem, Saint-Hilaire não apenas observou passivamente a realidade que diante dele se descortinava, mas participou ativamente dela, investigando, refletindo, julgando e opinando sobre diversos temas relacionados à vida em geral dos moradores da Capitania.

Um dos temas que mais lhe chamou a atenção e despertou-lhe o interesse foi a situação em que se encontravam as aldeias dos Sete Povos das Missões e seus habitantes, os Guaranis. Ao tempo de sua visita, as sete aldeias, anexadas em 1801 ao território rio-grandense, encontravam-se completamente desmanteladas.

O que o visitante viu e o que registrou no seu diário sobre as aldeias e seus moradores em quase nada lembravam as ricas e povoadas Missões do período jesuítico,

---

<sup>56</sup>PIERINI, M. Op. cit. p.174.

<sup>57</sup> Ver OLIVEIRA FILHO. Op. cit. p. 118.

anteriores à assinatura do Tratado de Madri. Havia se passado meio século desde a expulsão dos Jesuítas (1768) que durante quase duzentos anos desenvolveram férteis trabalhos apostólicos entre os Guaranis. As administrações coloniais que os sucederam, espanhola, depois portuguesa, sob o pretexto de livrar os índios da escravidão disfarçada, a qual eram submetidos pelos padres, e introduzi-los no “verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios de nossa santa fé”<sup>58</sup>, destruíram os alicerces materiais, espirituais e simbólicos que davam coesão estrutural aos povos. Sem este cimento social sobreveio a dispersão e deterioração da vida e dos valores ali vivenciados.

Saint-Hilaire vai encontrar as Missões e suas populações mergulhadas em profunda miséria e abandono. Reduzidas a míseras aldeias desfiguradas e descarnadas, comportam populações escassas e famintas, compostas majoritariamente de velhos, mulheres e crianças. Observador atento, nosso visitante não vai deixar de registrar essa situação:

“Quatrocentos almas constituem a população de São Luis e das terras dependentes dessa aldeia; aqui não há senão trezentos habitantes, todos velhos, mulheres e crianças. Os rapazes, tal como os de São Nicolau, foram enviados para o regimento de Guaranis e estão em São Borja.”<sup>59</sup>

Em São Borja a situação não é diferente:

“São Borja só pode ser considerada como uma praça de guerra, pois o número de famílias indígenas está em relação de 1% para as ditas brancas.

<sup>58</sup> Este é o ponto de vista do Governador de Buenos Aires BUCARELI, sucessor dos Jesuítas na administração das missões. Apud TESCHAUER, Carlos. História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1918, p. 359.

<sup>59</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 147.

O exíguo número de índios realmente pertencentes a São Borja mora atualmente em miseras cabanas esparsas nas cercanias da aldeia.”<sup>60</sup>

Em São Nicolau encontra novamente a mesma situação:

“São Nicolau caíra, já, em deplorável estado de decadência quando os gaúchos aí entraram, em abril de 1819 (dois anos antes da chegada de Saint-Hilaire), e acabaram de destruí-la. Eles assaltaram as casas, arrombaram as portas e fizeram buracos nas paredes a fim de assestarem os fuzis nas horas de luta. Os habitantes fugiram, dispersaram-se e um grande número não mais regressou. Além disso, foram recrutados todos os jovens, para fazerem-nos soldados. Atualmente o número de casas habitadas não vai além de duas dúzias, sendo seus moradores constituídos de velhos, mulheres e crianças.”<sup>61</sup>

Em São Lourenço Saint-Hilaire vai registrar a menor população, montando apenas a duzentos moradores, todos velhos, mulheres e crianças, submetidos a uma existência precária:

“Os habitantes são geralmente sujos, mal-vestidos, tristes e sonsos, isso certamente devido aos maus tratos infligidos pelo chefe.”<sup>62</sup>

Os índios das aldeias, de acordo com Saint-Hilaire, são muito mal vestidos, andrajosos. A distribuição de roupas depende do capricho e boa vontade dos administradores. As mulheres não possuem nem ao menos cobertas que as protejam do frio:

“Em substituição à falta de agasalhos usam colocar braseiros em baixo das camas, que, conforme descrevi, compõe-se de um

---

<sup>60</sup> Ibidem. p. 129.

<sup>61</sup> Ibidem. p. 145.

<sup>62</sup> Ibidem. p. 150

quadro guarnecido de correias cruzadas. Ainda desse modo aquecem os doentes, não sendo necessário acrescentar que a fumaça e o calor das brasas aumentam a intensidade das moléstias.<sup>63</sup>

Esta situação social e demográfica se estenderá aos demais povos que, além da redução do seu contingente populacional, enfrentará ainda uma dramática redução de sua população masculina, dispersa pelas estâncias, recrutada para o serviço das armas ou simplesmente roubados quando ainda crianças. Os roubos de indiozinhos, observa o visitante, são abusos dos mais terríveis que se praticam na região. São levados a trabalhar como escravos, e se inutilizam para o povoamento do solo. Além do que, longe de suas terras, esses índios não encontram mulheres com quem possam se casar.<sup>64</sup>

Dentro desse quadro de miséria e abandono, pouca coisa ainda restava nos povos que os mantivessem ali. A maior parte das famílias havia migrado, dispersando-se por toda a Capitania em busca de outras alternativas de sobrevivência., encontrando sempre, como registrou o visitante, poucos meios de subsistência.<sup>65</sup>

Este processo de dispersão e deterioração dos povos tem sido identificado pelos historiadores como sendo uma decorrência do Tratado de Madri e seus desdobramentos ulteriores.<sup>66</sup> O acordo que visava dirimir o secular conflito que antagonizava as Coroas Ibéricas no sul do Brasil acabou por desencadear uma série de conflitos que culminaria com a revolta Guarani duramente reprimida pela ação conjunta dos dois exércitos reais.<sup>67</sup> O acordo nascera, pois, com a pretensão de corrigir definitivamente os distúrbios de fronteiras provocados pelo já caduco meridiano de Tordesilhas. Na região do Prata, área onde se desenrolavam os mais sangrentos conflitos, ficou estabelecido que a redefinição das fronteiras se daria mediante compensação territorial. Uma vez que o que se aspirava

<sup>63</sup> Ibidem. p. 165.

<sup>64</sup> Ibidem. p. 154.

<sup>65</sup> Ibidem. p. 130.

<sup>66</sup> Ver PORTO, Aurélio. História das Missões Orientais do Uruguai. Segunda parte. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954. TESCHAUER. Op. cit.

<sup>67</sup> PORTO. Op. cit. Cap. V.

era uma paz duradoura e a defesa de interesses mercantis, Colônia do Sacramento - motivo de derramamento de sangue espanhol e português - não poderia permanecer como uma excentricidade portuguesa a desafiar a posição espanhola no Prata: seria entregue à Espanha. Destarte, ficou acertado que Portugal se comprometeria em entregar Colônia a Espanha, pelo que receberia em troca o território do Médio Uruguai Oriental onde estavam estabelecidas as sete reduções com seus trinta mil habitantes e mais de setenta mil cabeças de gado.<sup>68</sup>

Os guaranis se rebelaram contra o cumprimento das cláusulas do Tratado dando início ao que se convencionou chamar na historiografia de “Guerras Guaraníticas”. A insubordinação dos Guaranis às determinações reais fez com que a corte de Espanha autorizasse o uso extremo da força para fazê-los recuar e abandonar os povos. Os dois exércitos conjugados - espanhol e português - conforme previsto no Tratado, marchariam sobre as reduções removendo os obstáculos que se opusessem aos trabalhos de demarcação das novas fronteiras. Começa, por assim dizer, o processo irreversível de dispersão dos povos.<sup>69</sup>

Com a ascensão de Carlos III, configura-se um novo pacto de família e, em 1761 é assinado o Tratado de El Pardo que anulava o Tratado de Madri. Pelo novo acordo, as fronteiras se recolheriam ao estado anterior e as Missões retornavam à Espanha. Os Guaranis expulsos ou dispersos puderam retornar aos seus “pueblos” semi-destruídos. O padre Jaime Passino, superior das Missões, nos dá um breve relato da situação em que se encontravam as aldeias:

“Os povos devem quasi edificar-se de novo; pois na maior parte deles quasi não há casa de índios habitáveis e as igrejas e casas de padres necessitam de alguns annos para o devido reparo. Todos os

---

<sup>68</sup> Ver PORTO. Op. cit. p. 201.

<sup>69</sup> Ver TESCHAUER. Op. cit. p. 200-268.

povos estão transformados em bosques cheios de tigres, e expremem gemidos e lágrimas aos poucos índios que foram à entrega. As estâncias estão quasi todas estragadas e só nas de São Miguel e de Japeyú se vêm vacas; porém são rarissimas (...) e sem estância não podem subsistir.”<sup>70</sup>

Em 1762, quando se concluiu o retorno, as populações dos povos haviam se reduzido drasticamente. Além daqueles que foram mortos na rebelião e de outros tantos que preferiram o refúgio das matas, um contingente significativo havia se bandeado para o lado dos luso-brasileiros. Cerca de 700 famílias, sediadas em Santo Ângelo, emigraram para Rio Pardo, Rio Grande, Campos de Viamão e adjacências, seduzidas pelo “bom tratamento” que receberiam dos portugueses e a promessa de que não precisariam sair de suas terras.

Um quadro comparativo dos habitantes que viviam nos “pueblos” antes da deflagração da revolta Guarani com aqueles que efetivamente retornaram em 1762 nos dá uma visão mais nítida do decréscimo demográfico referido. Dos 5.186 habitantes que havia em Santo Ângelo, apenas 828 retornaram. Em São Luis e São João, respectivamente, as populações diminuem de 3.653 para 869 e de 3.560 para 882. São Miguel, a mais populosa das reduções, tem sua população reduzida à metade. Nas demais aldeias registra-se semelhante ocorrência, embora não tão acentuada como nos povos citados.

Depois dos acontecimentos que se sucederam à assinatura do Tratado de Madri, ficaria insustentável a permanência da Companhia de Jesus na América. Mesmo antes de explodir a rebelião dos Guaranis, já vinha se gestando nas entranhas do absolutismo ibérico uma forte reação aos poderes concentrados pelos Jesuítas na América, sobretudo na Província do Paraguai. Circulava nas cortes européias o ruidoso boato de que a

<sup>70</sup> Apud TESHAUER. Op. cit. p. 328.

Companhia estabelecera um poderoso Império no Paraguai, do qual extraíam assustosas riquezas. Mantido sob força das armas, este “Império Teocrático”, a despeito do soberano de Espanha, teria a sua frente um Imperador conhecido como Nicolau. Algumas moedas, forjadas pelos adversários da Companhia, corriam de mão em mão na Europa, ostentando o nome do dito Nicolau. “Ignoravam os forjadores deste nefário plano, denuncia Teschauer, não correr numerario no Paraguai, nem haver ahi casa de moeda.”

A rebelião forneceu, como diz Aurélio Porto, o “material explosivo” habilmente manipulado por aqueles que queriam a extirpação da Companhia. Algumas intrigas palacianas, nas quais os Jesuítas estariam supostamente envolvidos, forjaram a atmosfera política ideal para a expulsão dos mesmos das Missões nas Américas. Em 1759 são expulsos dos domínios portugueses, e em 1767 é a vez do Monarca espanhol expedir o real decreto de expulsão. No ano seguinte os Jesuítas são expulsos das Sete Missões do Uruguai.

Esses acontecimentos que culminariam na desarticulação da experiência missioneira inscrevem-se num contexto de crise de relação entre os Jesuítas e as coroas ibéricas, verificadas nas décadas de 40 e 50 do século XVIII. O projeto missionário havia se organizado sob os Habsburgos, na monarquia espanhola, que possibilitou à Companhia de Jesus a concentração de poderes e autonomia no Sistema Colonial Espanhol. No início do século XVIII, no entanto, as arcaicas estruturas de poder na Espanha sofrem profundas transformações com a ascensão da dinastia dos Bourbons. Com os Boubons se seguiram algumas reformas referentes a reordenação do poder político-administrativo. Essas reformas "diziam respeito à racionalização do aparato burocrático, combatendo o marasmo administrativo, o peso tradicional da nobreza parasitária e do clero retrógrado e possibilitando um novo espaço econômico à classe

mercantil."<sup>71</sup> Nessa redefinição das estruturas políticas se redimensiona o poder real, através de uma excessiva concentração de prerrogativas nas mãos do monarca, e de uma forte contestação às prerrogativas do poder papal. À companhia de Jesus, fiél escudeira do poder papal, voltam-se pesadas críticas. "Antinomicamente, os Jesuítas eram os soldados do Papa, em terra de progressiva laicização do poder. A tática mais acertada na autodefesa do ideário despótico absolutista, na busca da legitimidade, foi incultar a idéia de que os Jesuítas subvertiam a ordem, não contribuindo para o bem comum, princípio que fundamentava a nova ordem despótica."<sup>72</sup>

O insucesso do Tratado de Madri seria, neste sentido, associado à ação subversiva dos Jesuítas que teriam instigado os índios a se rebelarem contra as determinações do poder real.

Mesmo não sendo cumpridos os seus dispositivos, o Tratado de Madri e seus desdobramentos ulteriores desencadearam dois processos distintos e simultâneos: por um lado, a expulsão dos Jesuítas e o desmantelamento do complexo missioneiro; por outro lado, proporcionou novo impulso na política de ocupação da terra pelos luso-brasileiros, assinalando, como observa Aurélio Porto, "a fase estrutural da vida rio-grandense." Até 1750, a vila de Rio Grande era o único núcleo estável de povoamento no Rio Grande de São Pedro. A partir de então, organizou-se uma efetiva linha de penetração. Foi legalizada a posse das terras ocupadas e novas sesmarias foram distribuídas.

Quanto as sete aldeias, o movimento de abandono tende a se acentuar na medida em que a estrutura material e os fundamentos morais antes cultivados vão se deteriorando sob as sucessivas administrações coloniais.

No quadro abaixo podemos observar o movimento de esvaziamento dos povos:

---

<sup>71</sup> SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. A Guerra Guaranítica: A rebelião colonial nas Missões. in: Revista do Departamento de História. Vol. XX, n° 2. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: Edipucrs, 1994, p. 6.

<sup>72</sup> Ibidem. p. 7.



<u>Anos</u>	<u>População</u>	<u>Diminuição</u>
1768	22. 349	-
1784	16. 731	5. 618
1794	15. 421	1. 310
1801	14. 010	1. 411
1814	6. 395	7. 615
1822	2. 350	4. 045
1827	1. 874	

73

Pelas cifras, podemos observar que foi fundamentalmente com a ocupação portuguesa que se acentua o esvaziamento dos sete povos. Nos primeiros 33 anos que se seguiram à expulsão dos Jesuítas o decréscimo demográfico foi da ordem de 37,32%. Porém, a partir de 1801 com a conquista dos sete povos pelos portugueses, este processo se acentua atingindo um percentual de 54,36%. Esta situação pode ser relacionada à ocupação sistemática da terra pelos luso-brasileiros e aos conflitos pela independência dos territórios platinos que se estendem de 1810 a 1820 com a derrota de Artigas.

Quando Saint-Hilaire chega no Rio Grande do Sul, em 1821, a população das aldeias havia se esvaído quase que por inteiro. Grande parte dos homens, em idade produtiva, haviam se tornado soldados, estando agrupados no regimento Guarani com sede em São Borja. Composto exclusivamente por Guaranis, à exceção do coronel e do major, contavam com mais de quinhentos homens, vivendo todos na maior indigência:

“Seu soldo é o mesmo dos milicianos em serviço, isto é - três

vinténs e meio por dia. Mas os pagamentos estão sempre atrasados;

<sup>73</sup> Extraído de RISSOTO, Rodolfo González, GONZÁLEZ, Suzana R. V. La Campanha de las misiones de 1828 y la desintegración de los siete pueblos de las misiones orientales. in: Anais do X Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa: Unijui/Campus Santa Rosa, 1994, p. 212.

dão-lhes uniforme e por única ração quatro libras de carne por dia. Quase todos são casados e têm suas mulheres em São Borja, nas cabanas esparsas nos arredores da aldeia (...) Elas e seus filhos vivem da ração dos maridos, o que quer dizer - na maior indigência.

Outrora os habitantes das aldeias cultivavam o algodão. As mulheres descaroçavam-no, fiavam e teciam, mas nas três invasões espanholas foi destruído tudo quanto escapara à capacidade dos administradores e os homens mais capazes de cultivar a terra são hoje soldados. Vivem longe das aldeias e suas mulheres são realmente privadas de trabalhar, porque lhes faltam meios.”<sup>74</sup>

Para a maioria das famílias, uma das saídas que de imediato se apresentava era o trabalho nas estâncias, núcleos produtivos de criação extensiva de gado, que proliferavam na região desde meados do século XVIII com a apropriação da terra por militares. Com a dominação lusitana nas Missões a partir de 1801, oportunizou-se uma progressiva ocupação espacial de seus territórios e estâncias por povoadores portugueses. As estâncias pertencentes aos sete povos estavam quase todas de posse dos portugueses como mostra o viajante:

“Paramos em uma estância pertencente a índios de São Nicolau. Ao tempo dos jesuítas todas as aldeias das Missões possuíam estâncias próprias para a criação de gado.

Várias aldeias da margem direita do Uruguai tinham, como as da margem esquerda, estâncias que há muito tornaram-se propriedade dos agricultores portugueses. Os comandantes nem sequer cuidaram das pertencentes a aldeia de domínio português; doaram-nas ou deixaram-nas perder o gado que possuíam.”<sup>75</sup>

Saint-Hilaire questiona duramente o Marechal Chagas, antigo administrador das Missões, pelo acúmulo indevido de propriedades. Contava o Marechal, entre chácaras e

<sup>74</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 131.

<sup>75</sup> Ibidem. p. 138.

estâncias, com oito propriedades na região. Todas as terras haviam sido compradas a preços baixos e, a acreditar na voz do povo, observa o viajante, foi o medo que por mais de uma vez obrigou os proprietários a vendê-las. Observa ainda que Santo Ângelo não possuía mais estância e O Conde de Figuera havia dado a um de seus ajudantes de campo uma estância que pertencia à aldeia de S. Luís.<sup>76</sup>

Em 1821, Saint-Hilaire vai registrar que o número de famílias indígenas, em São Borja, estava “em uma relação de 1% para as ditas brancas.”<sup>77</sup> Esta situação acelerou o processo de esvaziamento das aldeias por parte dos índios que viam nas estâncias uma nova oportunidade de trabalho.

Para o Sr. Paulette, administrador das Missões na época da visita de Saint-Hilaire, cuja ótica é reproduzida pelo viajante, a estância oferecia melhores condições de vida e trabalho aos índios:

“Se os Guaranis pertencessem a uma tribo possuidora de entusiasmo pela virtude, o regime de comunidade talvez fosse ainda possível, mas onde achar entre os portugueses homens capazes de desinteressadamente aceitar o encargo de dirigir um povo semi-bárbaro, em região distante da cidade, onde nada se faz senão a peso de ouro? O cidadão encarregado de administrar os índios somente o fará com intenção de se enriquecer à custa dos selvagens, como tem acontecido até agora, e os índios trabalharão de má vontade, visto reconhecer estarem trabalhando para os outros. Além disso eles sabem que nas estâncias serão recebidos como peões, tendo abundância de carne e recebendo algum salário. Como pois não preferirem esse último estado de coisas, muito menos fatigante que um trabalho regular repetido diariamente, sob a guarda de um feitor que os castiga a cada falta?”<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Ibidem. p. 138-139.

<sup>77</sup> Ibidem. p. 129.

<sup>78</sup> Ibidem. p. 128.

Nas estâncias os índios se instalavam com suas famílias em pequenas choupanas. Em quase todas as estâncias pelas quais passou, Saint-Hilaire registrou essas “miseráveis” acomodações, sempre ocupadas por famílias que haviam abandonado seus povos.

O índio missioneiro foi a mão-de-obra preferencial dos estancieiros que, muitas vezes, impossibilitados de adquirirem escravos, empregavam os índios.<sup>79</sup> Além disso, os índios missioneiros constituíam mão-de-obra especializada para este tipo de trabalho, que exigia destreza sobre a montaria e alguma prática na lida com o gado. O trabalho nas ricas estâncias das Missões haviam preparado os Guaranis para este tipo de trabalho. Saint-Hilaire nos informa que, voz geral, os Guaranis são muito indicados para esta atividade. Montam bem, têm prazer nisso, e muitos sabem amansar cavalos. Sua docilidade é outra qualidade que os faz procurados para tais serviços.

Referindo-se a algumas famílias que viu numa estância onde passou a noite nos diz que:

“Esses que encontrei aqui não traziam outra roupa além de uma ceroula de tecido de algodão. Os homens estavam sentados no chão e as mulheres balançavam-se em pequenas redes de lã, por elas feitas.”<sup>80</sup>

Saint-Hilaire atribuirá essa situação - além da incapacidade do índio de gerir sua própria existência, como veremos nos próximos capítulos - a ação devastadora e inescrupulosa dos administradores:

“Depois da saída dos jesuítas os índios das Missões ficaram entregues aos soldados e homens corrompidos, vivendo atualmente da pilhagem, no meio das desordens da guerra (...).<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Ver PESAVENTO, Sandra Jatahy. História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990. p. 15. Segundo a autora, “Embora se registrasse o uso de escravos nas estâncias, a atividade de criação, subsidiária da economia central do país não foi capaz de propiciar uma acumulação que permitisse a introdução regular de negros na região.”

<sup>80</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p.109.

<sup>81</sup> Ibidem. p. 21.

A obra dos Jesuítas entre os Guaranis é vista com muita simpatia. Os métodos de conversão, como a música, são elogiados, pois através deles haviam levado a civilização até os selvagens e desenvolvido neles o gosto pela música, pelo trabalho e pela religião. Durante uma missa que assistiu em São Borja, surpreendeu-se com alguns meninos que cantaram árias portuguesas com voz muito boa e boa afinação. A saída da Companhia, no entanto, viria desfazer esta obra louvável. Os administradores, comenta o viajante, tentaram implementar o mesmo sistema adotado pelos Jesuítas, porém, a diferença é que os padres queriam o “bem-estar dos índios.”

“Os administradores, ao contrário, que são sempre pessoas sem idoneidade, sem honra nem probidade, só pensam em se enriquecerem à custa dos infelizes selvagens. Nenhum homem digno se apresenta para preencher esse lugar porque os vencimentos são parcos e a posição despida de honrarias.”<sup>82</sup>

Este é um panorama geral da situação das aldeias e dos Guaranis, vista por Saint-Hilaire, ou seja, são os resíduos das Missões Jesuítico-Guaranis captadas pela lente do viajante. É também a visão de uma certa parcela da elite local, com a qual Saint-Hilaire troca informações. Se, por um lado, critica duramente os administradores pelas mazelas das aldeias, por outro, é justamente nas opiniões de um administrador (Sr. Paulette) que vai se apoiar para emitir seus juízos.

Nas próximas páginas nos deteremos nos discursos que Saint-Hilaire formula a partir dessa realidade observada.

---

<sup>82</sup> Ibidem. p. 46.

## **CIVILIZAÇÃO X SELVAGERIA:**

### **Saint-Hilaire e a diversidade Humana.**

Refletir sobre os discursos de viajantes é refletir sobre a diversidade humana, ou melhor, como num dado momento da relação entre o Velho e o Novo Mundo esta diversidade foi percebida. Saint-Hilaire vem de um país e de um momento histórico imediatamente pós-ilustração em que os debates acerca das diferenças entre os homens é bastante intenso. No centro dos debates estava a figura do selvagem americano, usada como trampolim para se pensar o próprio “estado de civilização”. No século das luzes esta questão -o pensar e o representar o homem americano- se polarizou em torno de duas visões antitéticas que nos dão bem uma idéia da importância que o tema assumiu naquele momento. De um lado, a visão idílica de Rousseau, herdeira da tradição humanista francesa, que naturalizava a igualdade entre os homens e que via no selvagem um ser moral e fisicamente superior, o “bon sauvage”, não corrompido pela civilização.<sup>83</sup> De outro lado, constituía-se uma corrente de pensamento que salientava as diferenças básicas entre os homens e emprestava consistência teórica à visão depreciativa do Novo Mundo. Esta postura teve no naturalista Buffon e em De Pauw<sup>84</sup>, que consideravam respectivamente os homens americanos seres inferiores e decaídos, os seus maiores defensores. A partir do século XIX, assinala Lilia Schwarcz, esta segunda postura será mais influente, “estabelecendo-se correlações rígidas entre património genético, aptidões intelectuais e inclinações morais.”<sup>85</sup>

<sup>83</sup> SCHWARCZ, L. M. Op. cit. p. 44-45.

<sup>84</sup> BUFFON, Naturalista francês ( 1707- 1788) e DE PAUW, Cornelius. Jurista Holandês (1739-1799). Voltaremos a esses autores mais adiante quando discutirmos as influências no texto de Saint-Hilaire.

<sup>85</sup> SCHWARCZ, L. M. Op. cit. p. 47.

Sobretudo, o que se busca com a viagem da ilustração é o conhecimento do homem, do homem universal em sua essência, para além das suas diferenças culturais. Porém, ao mesmo tempo em que o discurso ilustrado proclama o homem universal, cujos valores, como diz Margarita Pierini, não dependem da quantidade de cultura ocidental que possuem, senão de sua própria essência de homem, se estabelece uma dicotomia que se estenderia e faria escola ao longo do século XIX. Trata-se da oposição entre Civilização e Barbárie, entre selvagens e civilizados.<sup>86</sup>

Esta percepção dicotômica não se estabelece apenas entre o Velho e o Novo Mundo ou, entre europeus e americanos. A imagem da sociedade europeia de fins do século XVIII e século XIX, de acordo com Maria Stela Bresciani, é a de uma sociedade cindida por duas partes, “duas Nações”<sup>87</sup>, para usar uma expressão da época, antagônicas e irreconciliáveis. De um lado, estão os ricos-civilizados, de outro, os pobres-selvagens. Esta divisão estava ligada a duas formas distintas de existência: a instintiva e a racional. A idéia, entre os letrados da época, é a de que quanto mais o homem desenvolve a razão, mais a parte instintiva tende a recuar, tornando-o um ser mais da civilidade. A concepção que se tinha era a de que o pobre era um ser dotado de pouca racionalidade, predominando nele a parte instintiva. Mais ainda, o pobre era degradado física e moralmente pelo meio em que vivia, sobretudo suas habitações precárias e mal organizadas. O meio, como agente corruptor, degradava o homem quase que a uma condição de animal. A *idéia sanitária* que surge na primeira metade do século XIX vem, exatamente, dessa preocupação com o corpo físico e moral do pobre. Trata-se de medidas disciplinadoras que intervêm no meio ambiente da pobreza, visando estender

<sup>86</sup> PIERINI, M. Op. cit. p. 167.

<sup>87</sup> Esta expressão foi cunhada por Disraeli para acentuar o abismo que separava os ricos-civilizados dos pobres-selvagens. Ver BRESCIANI, Maria Stela M. *Metrópolis: as faces do monstro urbano*. Revista Brasileira de História: n° 8 e 9 - *Cultura e Cidades*. Rio de Janeiro: ANPUH / Marco Zero, 1985. p.39-40. Ver também *Cidades*. Transcrição da palestra realizada no Encontro Estadual de História, ANPUH/SC, Florianópolis 1990.

as regras da civilidade.<sup>88</sup> Esta forma de perceber e intervir no espaço do pobre situa-se no âmbito de uma "nova sensibilidade", uma nova relação com o mundo, que se forma nas cidades, ou seja, nos espaços em que a civilidade e a selvageria coexistem. "Uma nova forma de olhar, cheirar, andar, tocar o mundo, enfim uma relação dos sentidos com o mundo." As cidades se tornam assim um "lugar de exercício privilegiado do olhar classificador, ou seja, do olhar que é armado pelo conceito."<sup>89</sup>

Saint-Hilaire é um homem do seu tempo. Um homem das ciências, um letrado que lê o mundo com a utensilhagem mental de que sua época dispõe. Seu olhar classificador, "armado pelo conceito", vai projetar nos índios as referências da sua realidade. Com efeito, a oposição entre civilização e selvageria se encontra na base das representações que Saint-Hilaire constrói sobre os índios Guaranis. E é, sobretudo, na descrição dos costumes indígenas que esta oposição se manifesta com mais força. A passagem a seguir é emblemática neste sentido:

“Apesar de viverem já há muitos anos no meio de homens civilizados, os índios mantêm ainda vários hábitos da vida selvagem. Mesmo os que possuem vestuário têm prazer em andar sem camisa, apenas com um calção; gostam de ficar acorados ao redor do fogo e preferem suas cabanas baixas, estreitas, mal ventiladas, construídas no mato, às nossas casas.”<sup>90</sup>

Apesar do estatuto universal do homem, o diferente será sempre o outro, o outro americano, o outro selvagem, definido negativamente pela ausência e pela oposição em relação a cultura modelo. O parâmetro de avaliação do comportamento e modos de vida da cultura visitada é sempre a comparação com as referências de sua própria cultura, o seu local de origem, neste caso a sociedade francesa do início do século XIX. A

<sup>88</sup> BRESCIANI, Maria Stela M. Cidades. Transcrição da palestra realizada no Encontro Estadual de História, ANPUH / SC, 1990, p. 10-11.

<sup>89</sup> Ibidem. p. 6.

<sup>90</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 133.



tendência a comparar as novas experiências com as vivências anteriores era uma postura natural dos viajantes, desprovidos de outros recursos de observação das culturas. Desta comparação entre uma sociedade branca, civilizada e solidamente estruturada e outra mestiça, difusa e semi-bárbara, resultam os relatos, donde se sobressaem também as novidades, as diferenças, festejadas ou rejeitadas pelos viajantes.

Saint-Hilaire demonstra sempre hostilidade em relação às novidades, quando estas comportam diferenças culturais. Resulta, pois, que da comparação entre duas culturas distintas, o viajante cria um confronto entre estado de civilização e estado de selvageria que perpassa todo o texto. Suas observações e percepção acerca da diversidade humana se estruturam a partir desses dois conceitos extremos e antagônicos que, em última análise, diferenciam qualitativamente as sociedades humanas. Nesta confrontação os costumes dos índios são denegados em favor do seu oposto, a civilização, da qual Saint-Hilaire é representante. Às formas de vestir e de morar que censura nos índios, opõe aquilo que lhe parece mais adequado, qual seja, as formas civilizadas de vestir e de morar. O fogo, o tronco descoberto e a cabana baixa, são os signos da barbárie dos Guaranis que se perfilam ante os olhos do visitante. Não se trata, portanto, de uma simples comparação, mas de uma tensão constante que estrutura a unidade discursiva mediante julgamento depreciativo pré-concebido. Bárbaros não são apenas os costumes indígenas, mas tudo aquilo que difere do padrão europeu, como por exemplo, os hábitos carnívoros dos rio-grandenses.

Decorre daí sua postura assumidamente etnocêntrica. Seus valores e costumes são identificados como sendo os mais elevados e civilizados, o resto são apenas costumes, mais ou menos bárbaros. O etnocentrismo, como assinala M. Lapierre, “é a coisa melhor distribuída no mundo: Toda cultura é por definição etnocêntrica em sua relação narcisista consigo mesma. Entretanto, uma diferença considerável separa o

etnocentrismo ocidental do seu homólogo “primitivo; o selvagem de qualquer tribo indígena (...) julga que sua cultura é superior a todas as outras sem se preocupar em exercer sobre elas um discurso científico (...).<sup>91</sup>

O etnocentrismo, como mostra Todorov, parte de uma situação particular, sua própria cultura, e aspira à universalidade, isto é, erigir os seus valores à condição de valores de toda a humanidade. Esta postura universalizante que Hyppolite Taine chamou de “espírito Clássico”, encontrou sua melhor forma de expressão na França dos séculos XVII e XVIII. “É preciso dizer que a grande corrente de pensamento dessa época se dedica a representar o homem em geral, para além de suas variantes; a própria língua se quer universal, pois é língua da razão; e, de fato, praticada fora das fronteiras francesas.”<sup>92</sup>

Saint-Hilaire é o que Todorov chama de “universalista Consciente”. Seus critérios de julgamento da cultura do outro - que acredita serem universais - são explicitados, seguidos de todo um empenho para justificá-los. Convicto da superioridade de sua raça e dos valores da civilização, o visitante chega no Novo Mundo imbuído de um ideal de civilidade que não hesita em confrontar com os costumes locais. Qualquer diferença de costumes e valores que fujam ao seu modelo próprio é motivo para um julgamento de valor. Vejamos um trecho ilustrativo a este respeito:

“Os guaranis, como todos os índios, não têm nenhuma idéia de futuro: aprendem com facilidade o que se lhes ensina, mas não criam nem compõe nada. De índole dócil, obedecem sem dificuldade, mas seu caráter não têm nenhuma fixidez; vivendo só do presente, não podem ser fiéis a palavra empenhada; não possuem nenhuma elevação de alma; são estranhos a qualquer sentimento generoso;

<sup>91</sup> Apud CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 14.

<sup>92</sup> TODOROV, Tzvetan. Nós e os Outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 21-31.

ainda menos do de honra; não têm ambição, cobiça ou amor próprio.

Se alguma vez economizam, é sempre por muito pouco tempo. Um guarani, por exemplo, consegue comprar, por suas economias, uma roupa que pode abrigá-lo, durante longo tempo, das intempéries, mas logo depois a trocará por uma vaca, da qual nada restará ao fim de poucos dias.”<sup>93</sup>

Saint-Hilaire evoca um leque de valores - honra, cobiça, amor próprio - que compõem o espírito de um homem polido e engendram um ideal de civilização. Destituídos de todos esses valores e atributos e carentes do sentido de previdência e futuro, os Guaranis eram inaptos para a vida civilizada. “A civilização, sentencia Saint-Hilaire, não nasceu para índios.”

Observa-se, novamente, que a denegação do universo cultural indígena se constrói em oposição ao europeu. Todos os valores e atributos que o visitante percebe fugirem aos índios são exatamente aqueles que traz consigo. Portanto, a negação das coisas do outro cumpre um papel de afirmação do que lhe é próprio. O que escapa aos índios é exatamente aquilo que os torna diferentes, o que equivale dizer no idioma etnocêntrico, inferiores. Eni Orlandi mostra que a história do sujeito é inseparável dos sentidos forjados no texto. O sujeito, viajante, se produz, produzindo sentidos.

Muito significativo neste sentido é o elogio que o viajante faz à figura de um índio que conheceu no Toropi-chico (rio da região), que destoava dos homens de sua raça:

“O índio retro-citado, é, entre os de sua raça, uma notável exceção. Além de saber ler e escrever, fala bem o português, anda bem vestido e é muito honrado. Goza de uma certa abastança, possuindo uma estância, cavalos e gado. Conduz seus negócios com método e disseram-me ter casado suas filhas com homens brancos.”<sup>94</sup>

<sup>93</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 132.

<sup>94</sup> Ibidem. p. 166.

Este índio, na apreciação do viajante, possui todas as qualidades de um homem civilizado. Sabe ler, escrever e fala uma língua civilizada. Ao contrário dos demais índios, sabe vestir-se com decência e é honrado. Além do mais, possui uma propriedade e conduz seus negócios com método, ou seja, esse índio possui um sentido de previdência, trabalha com uma visão prospectiva que, conseqüentemente, lhe garante algum conforto. Esta preocupação capitalista de previdência em relação ao futuro é o que define o grau de civilidade de um povo. Ao ressaltar as qualidades desse índio, o viajante está fazendo o panegírico de si mesmo. Mas este índio surpreendente, que casa suas filhas com homens brancos é, nas palavras de Saint-Hilaire, uma notável exceção entre os selvagens. É exatamente o oposto da situação anteriormente citada do índio que vive apenas no presente, que troca suas roupas de inverno por uma vaca, devora a vaca e fica sem roupas e sem alimento. Esta atitude irrefletida demonstra a incapacidade de prover o futuro e assinala a enorme distância que os separa da civilização.

Mesmo quando está diante de uma indiscutível habilidade dos Guaranis, por ele mesmo reconhecida, não se priva de depreciá-la:

“Ainda na mesma capela vêem-se algumas imagens de santos, esculpidas pelo sapateiro da aldeia, o qual não se serve de outro instrumento além de uma faca. Sem dúvida não se trata de obras-primas, mas é preciso lembrar que esse homem não teve mestres, nem viu modelos senão alguns muito imperfeitos. A habilidade dos índios está em relação à sua imprevidência; não sabem tirar partido dessas qualidades, neles existem à guisa de instinto, como acontece à abelha ou à formiga.”<sup>95</sup>

Esta argumentação conduz o viajante a uma consideração subsequente: a animalização dos costumes e práticas indígenas. Estas são, por definição, a antítese da civilização, estando, portanto, muito mais para a animalidade do que para a humanidade.

---

<sup>95</sup> Ibidem. p. 159.

É esta a conclusão a que chega o visitante. Referindo-se a Claudiano Pinheiro, um de seus hospedeiros, comenta:

“Este homem só falava aos índios com uma dureza extrema, mas isso não é, entre os portugueses, prova de maldade. Testemunhas contínuas da inferioridade dos homens dessa raça, eles acostumam-se a quase confundí-los com os animais, e ninguém será considerado bárbaro, se para adestrar um cão ou domar um cavalo, tiver necessidade de lhe dar umas chicotadas. A humanidade, em certos casos, não pode ser olhada senão como fruto do raciocínio, do qual o homem sem educação não é susceptível.”<sup>96</sup>

Saint-Hilaire observa o outro, de cima, do alto do pedestal cultural em que se coloca. É a voz autorizada da ciência que profere uma verdade que se auto-justifica. Na passagem citada anteriormente Saint-Hilaire nos revela os seus critérios de observação adotados na apreciação da cultura indígena: são os de superioridade e inferioridade. Ao incorporar tais critérios, o viajante demonstra estar familiarizado com as doutrinas das raças humanas desenvolvidas por pensadores no século XVIII. Isto nos remete a um universo intelectual que, poderíamos dizer, engendram a figura do viajante e, por decorrência, da viagem científica.

Neste sentido, João Pacheco Filho, apoiado nos estudos de Bourdieu sobre “campo intelectual”, propõe pensar os relatos de viagem enquanto “produção intelectual”, isto é, como um tipo de produção específica realizada por certos atores sociais, e de acordo com um conjunto de regras e expectativas sociais historicamente definidas.<sup>97</sup> É importante destacar que esses atores sociais passaram por um processo específico de formação que os preparou para perceber certos fenômenos -em detrimento de outros- e a falar deles de um modo particular, propondo certos tipos de explicação.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Ibidem. p. 168.

<sup>97</sup> OLIVEIRA FILHO. Op. cit. p. 90.

<sup>98</sup> Ibidem. p. 90-91-92.

Neste sentido é interessante compararmos as diferenças de interesses e enfoques entre Saint-Hilaire e Arsène Isabéle<sup>99</sup>, conterrâneos e contemporâneos que tinham pretensões semelhantes. A exemplo de Saint-Hilaire, de quem era leitor, Isabéle pretendia descobrir e recolher espécies desconhecidas da flora e da fauna da América do Sul, completando, assim, a obra de Saint-Hilaire. O objetivo era o progresso das ciências naturais. As semelhanças, no entanto, ficam por aí. Ana Lúcia Venturella nos mostra que, “Diferente de Saint-Hilaire em suas viagens e formação, Isabéle é republicano e anticlerical. Parte da França durante a restauração. Traz em sua bagagem intelectual idéias anti-escravistas, em voga em seu país. Sempre que registra e analisa a realidade rio-grandense, percebe-se suas posições políticas. (...) Tem como parâmetros não só seu país de origem, mas também as Repúblicas do Prata.”<sup>100</sup>

Ao contrário de Saint-Hilaire, Isabéle pouco se refere aos indígenas. Concentra sua atenção muito mais em relação à situação dos negros, posicionando-se firmemente contra a escravidão. “Atribui a negros e mulatos a laboriosidade, e aos seus trabalhos toda a subsistência e alegria dos preguiçosos senhores. Ironicamente, chama os senhores de superiores e descreve como estes tratam os escravos: ‘como tratamos nossos cães’.”<sup>101</sup> Distanciando-se ainda mais de Saint-Hilaire, encerra seus relatos sobre a situação dos negros afirmando que um dia a aristocracia da pele cairá como todas as outras aristocracias. Ambos os visitantes se depararam com a descrição da cultura indígena e sua marginalidade em relação à sociedade branca, bem como com a escravização dos negros. Porém, suas impressões tomaram direções assimétricas. Saint-Hilaire vai encontrar explicações para a situação dos índios na inferioridade racial. A obra dos jesuítas, apesar de pouco comentada, é louvada. Já Isabéle pouco se detém nos

<sup>99</sup> Arsène Isabéle, viajante francês que esteve no Rio Grande do Sul entre 1833-1834. Ver VENTURELLA, A. L. Op. cit.

<sup>100</sup> VENTURELLA, A. L. Op. cit. p. 100.

<sup>101</sup> Ibidem. p. 100-101.

índios, destilando todo seu anticlericalismo “na obra e métodos deletérios dos jesuítas.” Isabéle, viajando por conta própria, sem qualquer compromisso com autoridades locais e governos, sentia-se à vontade para desferir suas críticas ao sistema social e à instituição da escravidão. Saint-Hilaire, ao contrário, fazia parte de uma missão oficial do governo francês, não podendo pôr em risco as relações de seu país com Portugal. Além disso, contava com as benéncias das autoridades e gentilezas dos moradores, sem as quais sua viagem se tornaria muito difícil e penosa. A escravidão seria justificada também pela inferioridade da raça negra e sua debilidade em relação à noção de futuro.

Portanto, a percepção do viajante, os temas que enfoca e a leitura que faz da cultura visitada estão relacionadas à sua formação, aos meios intelectuais que frequenta e as condições - sobretudo de financiamento - em que se dão suas viagens.

Os relatos de viagem são, antes de tudo, uma espécie de encruzilhada onde se cruzam uma multiplicidade de discursos. São as teorias, as influências com as quais o viajante dialoga. O olhar do viajante é determinado por esse conjunto de referências, e é a partir dele que formula o seu discurso. E o que faz seu discurso significar é o processo discursivo no qual ele se inscreve.

Esses homens partem do Velho Mundo em suas diferentes missões munidos de uma variedade de leituras, que pode variar de acordo com sua formação, e que vão desde os viajantes que os antecederam, passando pelos filósofos, cientistas e religiosos. Dentre as diversas leituras que constituem referências obrigatórias dos relatos, destaca-se a figura de Humboldt. Margarita Pierini comenta que “nenhum viajante que recorra às terras visitadas por ele deixará de mencioná-lo como o mestre e o guia indiscutível para todo o texto posterior.”<sup>102</sup> Esse conjunto de textos com os quais dialoga servem para ratificar suas observações, enriquecê-las ou questioná-las. A todo esse conhecimento que

---

<sup>102</sup> PIERINI, M. Op. cit. p. 178-179.

antecede a experiência e que constitui o saber e a autoridade do viajante, soma-se a experiência concreta, o visto, o vivido, característica essencial desse gênero literário, que lhe confere uma intenção de veracidade.

Muito presente também entre os viajantes que chegam à América, como leitura direta ou como referência cultural, são as formulações do naturalista francês Buffon -que fora intendente dos Jardins do Rei onde Saint-Hilaire aprimorara seus estudos- e de Cornélio De Pauw sobre a suposta inferioridade da natureza e do homem americano. Não dispomos de fontes que nos assegurem quais foram as leituras de Saint-Hilaire. Todavia, alguns indícios no interior dos relatos nos sugerem que o visitante esteja fundando suas observações na corrente discursiva que produz uma visão detratadora e inferiorizante da América. Estamos inferindo, pois, que seu texto é uma “peça de linguagem” de um processo discursivo que aponta para uma suposta inferioridade do Novo Mundo e seus habitantes. Com raríssimas exceções, observa Stephen Greenblatt, os europeus se percebiam e se sentiam muito superiores a quase todos os povos que iam encontrando, mesmo aqueles que, a exemplo dos Astecas, dispunham de visíveis habilidades organizacionais e tecnológicas que eles poderiam reconhecer e admirar profundamente. As origens dessa noção de superioridade nem sempre são claras, embora a posse de tecnologias (instrumentos náuticos, embarcações, cavalos de batalha, cães de ataque, armaduras e armas de impacto como o canhão) e, em particular a escrita, “tecnologia da preservação e da reprodução”, e a convicção que os cristãos tinham de ter a posse de uma verdade religiosa absoluta e exclusiva deva ter desempenhado um papel importantíssimo ao longo dos contatos culturais.<sup>103</sup>

Mas, no século XVIII, esta noção de superioridade ganharia uma nova dimensão. Antonelo Gerbi, no seu livro La disputa del Nuovo Mondo, identifica o nascimento da

---

<sup>103</sup> GREENBLATT, S. Op. cit. p. 26.



tese da “debilidad” ou “inmadurez” do continente americano em meados do século XVIII com o naturalista francês Buffon.<sup>104</sup> Os descritores da América, anteriores ao naturalista, já haviam assinalado as debilidades e inconvenientes das novas terras, porém, não chegaram a organizar suas observações em uma teoria geral da inferioridade da natureza americana, nem muito menos a teorizar sobre uma pretendida imaturidade ou degeneração das novas terras. Foi exatamente isso o que fez Buffon. Nos escritos do naturalista, observa Gerbi, alcançam pela primeira vez forma coerente e científica muitas observações que até então haviam se expressado como notícias surpreendentes de terras remotas nas primeiras relações dos viajantes e naturalistas que visitaram o Novo Mundo. Para Foucault, esse procedimento do naturalista é sintomático da ruptura que se estabelece em relação ao saber anterior. “Tem-se a impressão, observa Foucault, de que, com Tournerfort, com Lineu ou Buffon, se começou enfim a dizer o que desde sempre fora visível mas permanecera mudo ante uma espécie de distração invencível dos olhares.” Mas, de fato, complementa o filósofo, não foi uma desatenção milenar que de súbito se dissolveu, mas um novo campo de visibilidade que se formou em toda a sua espessura.<sup>105</sup> É a partir das formulações de Buffon que a tese da inferioridade da América passa a ter uma trajetória ininterrupta, uma trajetória precisa que, através de De Pauw, chega a seu vértice com Hegel.<sup>106</sup> O ponto mais alto da disputa do Novo Mundo vai se dar entre Hegel e Humboldt. De acordo com Gerbi, Hegel retoma e dá continuidade à tentativa de Buffon, levando as teses do naturalista referentes à inferioridade do Novo Mundo às últimas consequências.

Na obra de Buffon destacam-se duas posturas que estão na base da moderna atitude científica para se chegar ao conhecimento: a idéia do poder da razão do homem e

<sup>104</sup> GERBI, Antonello. La disputa del Nuevo Mundo - História de uma polêmica 1750-1900. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 3-6.

<sup>105</sup> FOUCAULT, M. Op. cit. p. 146.

<sup>106</sup> Ibidem. p. 3-6..

a recusa de postulados metafísicos para alcançar o conhecimento e explicar o mundo. É esta a originalidade e o grande contribuição do naturalista para o progresso da ciência moderna. Nas suas reflexões percebe-se um esforço no sentido de afastar a hipótese da intervenção divina, evitando com isso misturar o terreno da física com o da teologia. A tese da inferioridade da América surge, pois, embalada por esse espírito, daí o seu reconhecimento e legitimidade perante a comunidade ilustrada. A aparição dos três primeiros volumes da *Histoire Naturelle* em 1749 constituiu um grande acontecimento intelectual para um público ilustrado que encontrava ali a expressão clara e de uma nova filosofia científica, e que esgotou a primeira edição de 1000 exemplares em seis semanas.<sup>107</sup> Del L'Home, terceiro volume da *Histoire Naturelle*, merece atenção especial, pois nele estão reunidos os principais enunciados da tese da inferioridade. Não deixa de ser relevante o fato de que o naturalista desenvolveu sua teoria com base nos relatos de viagem sem nunca ter visto *in loco* o que afirmava sob o estatuto de ciência. Estes relatos, reunidos na forma de uma teoria, teriam por sua vez, “influência decisiva sobre a literatura posterior, tanto por suas qualidades de estilo quanto por sua autoridade científica.”<sup>108</sup> Buffon imprime cientificidade aos dados referentes ao Novo Mundo a partir dos viajantes que o antecederam, e estabelece um novo padrão de avaliação para os viajantes do século seguinte. Sua obra é um divisor de águas entre duas formas de percepção distintas da cultura do outro. Aos naturalistas do século XIX não cabia mais apenas narrar o que viam e ouviam, mas ordenar e classificar o espaço do outro sob o juízo universal da razão.

O esforço inicial de Buffon concentra-se em demonstrar a distinção essencial que diferencia os homens dos animais. Ao comparar o homem com o animal, encontra apenas semelhanças exteriores; ambos possuem um corpo, uma matéria organizada, sentidos,

<sup>107</sup> CAMPO, Angelina Martín Del. in: BUFFON. Op. cit. p. 10.

<sup>108</sup> TODOROV. T. Nós e os outros. p. 113

carne e sangue, movimento e uma infinidade de semelhanças externas. Quanto as faculdades internas, o homem é infinitamente superior aos animais. É um ser racional enquanto o animal é um ser sem razão, “e como não há um ponto médio entre o positivo e o negativo, como não há seres intermediários entre o ser racional e o ser sem razão, é evidente que o homem é de uma natureza inteiramente diferente dos animais.” O homem, portanto, é de natureza diversa, pertence a outra ordem. Este raciocínio leva Buffon a uma consideração subsequente: o homem deriva de uma única espécie, a qual, por sua vez, se diferencia racialmente dos animais. “Tudo contribui, pois, para provar que o gênero humano não está composto de espécies essencialmente diferentes entre si; que, pelo contrário, há originalmente uma só espécie de homens.”

A tese da Monogênese<sup>109</sup> é reforçada na medida em que o naturalista se empenha em diferenciar os homens dos animais. Contudo, na unidade do gênero humano, Buffon estabelece uma hierarquia interna a partir do critério de maior ou menor grau de civilidade que os povos apresentam. Referindo-se à capacidade humana de comunicar seus pensamentos através de um signo exterior exclusivo como a palavra, acaba por discernir duas categorias de homens: “esse signo (palavra) é comum a toda espécie humana; o homem selvagem fala tanto como o homem civilizado.” Homem selvagem, homem civilizado, está marcada a diferença na unidade. Pertencentes a uma única espécie os homens guardam diferenças entre si. Nos dois casos os homens falam, é uma faculdade própria da raça humana. Mas enquanto alguns são polidos e sua língua é a língua da razão, outros são selvagens. Entretanto, a despeito das diferenças, a consideração da origem única conduz Buffon a apreciar os homens a partir de um juízo

---

<sup>109</sup> No século XVIII a grande discussão sobre a diversidade humana girava em torno da monogênese e da poligênese, ou seja, o que se queria saber era se o homem formava uma única ou várias espécies. Segundo Todorov, Buffon se fez defensor da monogênese não por questões teológicas, “mas, justamente porque, assumindo a posição de naturalista que se apóia nos fatos, sabe que brancos e negros podem cruzar e procriar: basta isto para provar sua pertinência a uma só e mesma espécie.” Ver TODOROV. T. Op. cit. p. 113.

global, universal. Segundo Todorov, “já que os homens pertencem a uma única espécie, pode-se julgá-los, a todos, com a ajuda dos mesmos critérios, e com isso descobri-los diferentes, uns superiores aos outros.”<sup>110</sup> Esta variedade diferencial na raça humana, segundo Buffon, é perceptível a partir de três parâmetros: a cor da pele, a forma e o tamanho do corpo e a maneira de ser dos diferentes povos. Sua postura etnocêntrica não lhe permite estudar as diferentes culturas a partir dos valores que lhes são próprios. Por isso, as diferenças são tratadas de um ponto de vista universalizante, recorrendo-se invariavelmente à formulação de juízos de valores. A cor da pele, as formas do corpo e os costumes não exprimem apenas diferenças, mas o grau de civilidade dos povos, segundo o modelo europeu.<sup>111</sup>

O uso da razão e a noção de futuro, que lhe é decorrente, é também para Saint-Hilaire o que define a humanidade ideal. A ausência dessa faculdade é o traço mais marcante nos Guaranis que o visitante sublinha com alguma insistência. Distantes daquilo que o visitante entende por humanidade ideal, que por acaso é a sua, os Guaranis passam a ser confundidos com os animais. Portanto, algumas chicotadas dadas pelos portugueses para domar essa animalidade, inata às raças inferiores, não deve ser considerado um gesto bárbaro. Antes, define uma atitude legítima da cultura superior em submeter ao chicote, ao adestramento, as humanidades desviantes. Esta parece ser também a visão dos estancieiros, que é reproduzida por Saint-Hilaire. Durante uma conversa que teve com a mãe de um estancieiro, a qual “tem muitos índios em sua casa e queixa-se amargamente da indiferença dessa gente”, ouviu o seguinte depoimento:

“São pessoas, disse-me, que só podem ser tratadas com brutalidade para se conseguir alguma coisa deles.”

<sup>110</sup> TODOROV. Op. cit. p. 114.

<sup>111</sup> BUFFON. Op. cit. p. 171.

Essa parecia ser uma prática comum na Capitania que não chegou a incomodar o visitante, assim como não o incomodaram a escravidão dos negros e dos próprios índios. Afinal, era uma contingência das raças inferiores. Ana Lúcia Venturella observa que o significativo tempo de permanência na região e a convivência mais demorada entre senhores e proprietários lhe proporcionaram uma melhor compreensão deste universo e da visão dos membros da elite local, cuja ótica transfere para seus relatos.<sup>112</sup>

O próprio Saint-Hilaire, em certa altura de sua viagem, teve que se impôr e fazer valer sua superioridade castigando seu ajudante mestiço, motivo, aliás, de queixas e lamentações constantes pela falta de sensibilidade, gratidão e caráter:

“Esta tarde Firmiano desrespeitou-me grosseiramente e fui obrigado a castigá-lo.”

Por motivo semelhante, comenta o castigo que infligiu a outro de seus ajudantes:

“Ao ver José Mariano faltar-me com o respeito, ao testemunhar o seu mau humor e a espécie de submissão a que eu era obrigado, começou a murmurar contra mim, a responder-me mal e a desobedecer-me. Em São Paulo fui obrigado a castigá-lo em consequência de sua cólera; ao que quis me intimidar, mostrando a ponta de uma faca que trazia. Fingi não perceber a ameaça e continuei a ralhar-lhe, tendo ele, pouco a pouco, baixado sua faca.”<sup>113</sup>

Estas impressões servem como corolário às formulações Buffonianas, e ainda lhes reforça o conteúdo depreciativo com a autoridade de quem conviveu por um período expressivo com a raça em questão. A experiência concreta, neste caso, estaria confirmando as representações produzidas na Europa sobre a inferioridade dos americanos.

<sup>112</sup> VENTURELLA. A. L. Op. cit. p. 102.

<sup>113</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 177.

Destaca-se também aqui um elemento fundamental à narrativa de Saint-Hilaire: seu traçado autobiográfico. No século XVIII, lembra Margarita Pierini, esse elemento ocupava um lugar insignificante nos relatos. Os viajantes não se consideravam objetos de interesse do público leitor que, supunham, estavam mais interessados nos aspectos informativos e científicos da viagem. Com a influência do Romantismo e a destacada efusão do Eu que lhe é característico, o autobiográfico passa a se fazer presente nas narrativas. O Eu do narrador deixa de ser apenas o observador para se tornar o protagonista de uma história. Uma história que tem um passado, uma série de vivências e de emoções que passam a ser veiculadas pelos relatos.<sup>114</sup>

O narrador não se omite por detrás das descrições, ele se mostra, reage, interage, participa da trama que constrói. Mas participa como um convidado de honra que, mesmo estando mergulhado na história, assume uma distância que lhe é dada pela condição de observador, de sujeito único, detentor da verdade e do sentido, numa história de objetos que aguardam significados.

Saint-Hilaire estrutura sua narrativa a partir de suas vivências, de suas angústias, saudades e infortúnios da viagem que são expostos no relato modelando-lhe a forma. A novidade consiste na situação de personagem central em que se coloca o visitante, dentro de uma estrutura formal a qual o gênero de viagens está amarrado.

---

<sup>114</sup> PIERINI, M. Op. cit. p. 177.

## A HIERARQUIA DAS RAÇAS HUMANAS.

Divididos em selvagens e civilizados, superiores e inferiores, os grupos humanos observados são organizados no discurso e alinhados num gradiente de acordo com o lugar que ocupam em relação ao Éden Hilaireano, isto é, o modelo de civilização dos países europeus. Segundo a classificação de Buffon, o Éden das culturas situa-se geograficamente na Europa setentrional. Quanto mais próximos - física e geograficamente - do Éden, mais belos e polidos são os homens. Essas diferenças tem como causas principais o clima - que interfere diretamente na cor dos homens - e a alimentação. Assim, nas regiões onde o clima se apresenta mais favorável, é onde se encontram os homens mais polidos, mais belos e melhor formados. “Nesse clima, assevera Buffon, se deve formar a idéia da verdadeira cor natural do homem; daí se deve tomar o modelo ou a unidade de referência das outras matizes de cor ou de beleza; os dos extremos estão igualmente aliçados do verdadeiro e do belo; os países civilizados situados nesta zona são Georgia, Circasia, Ucrânia, a Turquia européia, Hungria, Alemanha meridional, Itália, Suíça, França e a parte setentrional da Espanha; todos esses povos são também os mais belos e os mais bem formados da terra.”<sup>115</sup> A partir dessa grade etnocêntrica de classificação das variedades da espécie humana é que Buffon constrói a hierarquia dos povos: no cume da arquitetura encontram-se as nações da Europa setentrional, mais abaixo os outros europeus, logo a seguir vem os povos da Ásia e da África e, na parte mais baixa da escala, os selvagens da América. Com Buffon, assinala Gerbi, se afirma o europocentrismo na nova ciência da natureza. E certamente não se trata de simples casualidade que isto tenha ocorrido ao mesmo tempo em que a

---

<sup>115</sup> BUFFON. Op cit. p. 246.

idéia da Europa se estava fazendo mais plena, mais concreta e mais orgulhosa, nem carece de significado o fato de que, assim como a Europa civilizada e política se definia então em oposição à Ásia e a África, a Europa física se tenha feito solidária dos outros continentes do Velho Mundo e, com gesto impávido, tenha se oposto ao mundo americano.<sup>116</sup> Universo caótico, selvagem, cujos povos naturais representam um estado primitivo, já superado pela ordem da civilização, a América define por contraste a humanidade do homem.

Com esta distribuição geográfica, e a dura hierarquia que dela se desdobrava, Buffon cumpria com as exigências e os ditames de sua época, de ordenar, comparar, classificar e sistematizar. Para alcançar os efeitos desejados valia-se de antíteses abstratas para opôr e confrontar aspectos meramente distintivos das culturas. Desse jogo de antíteses é que se constrói a tese da inferioridade do novo continente. Também não é muito menos casual, acrescenta Frederico Álvarez Arregui, que nos prolegômenos da dominação européia da Ásia e da África - a observação também é válida para a América - se projetaram na Europa semelhantes discussões sobre a incapacidade desses continentes e de suas populações para desenvolverem-se e civilizarem-se.<sup>117</sup>

Saint-Hilaire, num procedimento semelhante, reproduz a classificação Buffoniana, situando os Guaranis, homens da raça americana, na parte mais baixa da hierarquia.

“Os índios são em geral os homens mais frios e mais indiferentes que existem no mundo. Sua imprevidência pode originar-se de uma organização menos delicada que a nossa e é provavelmente uma rudez de órgãos que os torna ao mesmo tempo insensíveis à dor e aos males físicos. Os negros tão distanciados de nós são contudo superiores aos indígenas. Seu julgamento não é jamais tão correto

<sup>116</sup> GERBI, A. Op cit. p. 43

<sup>117</sup> ARREGUI, Frederico Álvarez. El debate del Nuovo Mundo. in: PIZARRO, A. Op. cit. p. 37.



quanto o nosso. Eles conservam qualquer coisa de infantil em suas maneiras, linguagem, idéias de futuro, vimos alguns que guardam algum dinheiro, mesmo sendo escravos, enfim, eles não são incapazes de afeição e mesmo de serem generosos.”<sup>118</sup>

A indiferença dos índios, que tanto impressionou o visitante, a incapacidade de demonstrar afeto e generosidade seriam determinadas biologicamente por uma grosseira formação do organismo, tornando-os insensíveis moral e fisicamente. Já os negros encontram-se num outro patamar de civilidade. Porém, se por um lado, nosso visitante os descobre superiores aos indígenas por manifestarem um sentido de previdência mais desenvolvido e por serem capazes de manifestarem afeto e generosidade, por outro, enfatiza-lhes peremptoriamente sua inferioridade frente à raça branca. Ao referir-se aos negros, usa expressões como “nègre” e “negrèsse” em vez de “noir” ou “slave”. Segundo Ana Lúcia Venturella, a expressão nègre e negèsse na França dos séculos XVIII e XIX tinha uma conotação pejorativa, queria designar uma raça inferior.

Mas seria mesmo a insensibilidade e a falta de afetividade uma característica inata aos Guaranis, ou à raça americana? Não seria, antes, uma forma de reação diante dos maus tratos das guerras e dos administradores, da escravidão e da dura realidade a que estavam submetidos?

Uma possível resposta para esta difícil questão pode nos ser dada através de uma comparação entre duas formas distintas e opostas de representar a manifestação da afetividade nos índios.

Carlos Dante de Moraes, cruzando dois relatos separados no tempo por cento e vinte anos, observa um contraste chocante no que se refere à manifestação de afeto por parte dos índios. Um dos relatos é do padre Sepp, jesuíta que desenvolveu trabalhos

---

<sup>118</sup> Ibidem. p. 164.

apostólicos entre os Guaranis durante 41 anos (1691-1733). Assim se referia o padre aos índios:

“A modéstia e o pudor que competem a um religioso não permitem que este escreva o quanto os índios me veneram e amam. Considero-me disto sumamente indigno, e o maior pecador e o mais inútil servo em Cristo (...) Não haverá no mundo todo um povo que tanto nos ame.”<sup>119</sup>

O outro relato é de Saint-Hilaire, em passagem já citada:

“Os índios são em geral os homens mais frios e indiferentes que existem no mundo.”

O índio, nas imagens jesuíticas, é doce, terno, afetivo e dotado de grande sensibilidade para as artes, música, escultura. Já o índio hilaireano é bruto, frio e destituído de toda sensibilidade. Carlos Dante de Moraes, apoiado nas observações de Saint-Hilaire, considera o índio uma matéria moldável. O que ocorrera fora uma recaída, uma regressão à barbárie, depois de cessada a “temperatura psicológica” em que eram mantidos pelos Jesuítas. O padre Sepp, segundo o autor, fala do índio em plena plasticidade moral; já o francês fala da matéria rígida, há muito esfriada. Dante pratica um tipo curioso de “história das mentalidades” às avessas, onde procura saber até que ponto o “índio animista” sofreu o influxo da religião ou se adaptou a seu espírito e ditames. Conclui o autor que os Guaranis, enquanto matéria maleável, frágil e inconstante, se prestaram aos propósitos da obra jesuítica, claro, sob o olhar vigilante e a disciplina dos açoites. “Deixados a si mesmo andariam nus e famintos.” Por fim, chega à mesma conclusão de Saint-Hilaire de que há nos índios uma insensibilidade aos estímulos sociais. Essa insensibilidade, avança e “inova” o autor, seria decorrente de uma “deficiência psicológica”. Eis a hipótese psico-biológica do autor, que parece, a todo custo, querer comprovar as impressões de Saint-Hilaire: “Para explicar a incapacidade

<sup>119</sup> Apud MORAES, Carlos Dante de. Tapes e Guaranis sob o Regime Jesuítico. p. 44. in: Figuras e Ciclos da História Rio-Grandense. Porto Alegre: Ed. Globo, 1959.

do índio fora do ambiente missioneiro, é preciso ter em mente antes de tudo a sua natureza, a sua constituição biológica e psíquica. Os testemunhos que nos ficaram sobre as crianças indígenas nos levam a crer que a terceira infância delas seria uma quadra de receptividade de plasticidade relativamente brilhante. Tal período, porém, depois de fazer soar uma gama rica de possibilidades se fechava bruscamente.” Em Saint-Hilaire, Dante encontra amparo para sustentar sua hipótese: “Sobre época menos remota, Saint-Hilaire nos informa que as crianças índias eram vivas e alegres, riam e brincavam com mais frequência que as brancas. À medida que cresciam, porém, tornavam-se soturnas, indolentes, apáticas, desafeiçoadas.”<sup>120</sup> Dante também retoma a ótica do viajante sobre a inferioridade do índio em relação ao negro. Fosse o índio do quilate do negro, diz o autor, é bem provável que a dispersão das Missões tivesse propiciado uma legião de artífices. No entanto, dissipado aquele ambiente de alta tensão criado pelo Jesuíta, em que o índio se transfigura, tudo roda para o declínio, o amortecimento, o vazio moral. O autor repete, assim, o ponto de vista do viajante, segundo o qual o índio é incapaz de gerir sua subsistência numa sociedade civilizada. Dante conclui sua apreciação dos Guaranis dizendo que estes não figuram na história do Rio Grande do Sul senão como um “comparsa obscuro”, uma “besta de carga e uma criatura de carne onde o invasor cevava o seu instinto.” Em outras palavras, o índio, bárbaro e decadente, não é digno de estar presente na “formação da gente rio-grandense”.<sup>121</sup>

\*\*\*

Como vimos anteriormente, Saint-Hilaire diferencia os homens e os hierarquiza dentro de uma escala de valores universal. Mas qual seria a origem dessa diferença? As diferenças entre os homens que vão, afinal, constituir as raças são, para Saint-Hilaire, decorrentes das diferentes experiências alimentares e climáticas a que estão submetidos

---

<sup>120</sup> Ibidem. p. 54-55.

<sup>121</sup> Ibidem. p. 55-56.

os grupos humanos. Referindo-se às diferenças que caracterizam os Açorianos de Santa Catarina dos do Rio Grande do Sul, assim expressa a célebre tese Buffoniana:

“Se a uma distância tão pequena essa diferença de hábitos pôde produzir tão grande dessemelhança étnica, em homens saídos há pouco tempo de um mesmo país, compreende-se como é possível a uma mudança total de clima e nutrição resultarem as sensíveis modificações que vão constituir as raças.”<sup>122</sup>

Entre os brancos americanos e os europeus que vivem na América, Saint-Hilaire também vai perceber sensíveis diferenças:

“O homem que me recebeu é europeu. Durante a refeição encaminhou a conversa para os negócios do governo, censurando-lhes os abusos. Os brasileiros, de classe inferior, resignam-se com admirável paciência, mas não vi ainda um português que não se queixasse. Tal diferença mostra, sem dúvida, o espírito que distingue os europeus dos americanos. Têm os primeiros espírito inquieto, atormentado pela concepção de futuro; os outros pensam pouco, são apáticos, e recebem as cousas conforme virem.”<sup>123</sup>

Chamamos atenção para o acento etnocêntrico aqui expresso. Como na grade Buffoniana, os europeus ocupam o lugar incontestado de raça modelo. As demais vão sendo dispostas na arquitetura das raças de acordo com o grau de similitude que manifestam em relação a raça modelo. Atormentados pela concepção de futuro, que lhes confere um espírito mais ágil, inquieto, seu juízo e pensamentos são sempre mais corretos. Mas o que torna os europeus superiores? Saint-Hilaire não aborda diretamente a questão, mas nos deixa algumas pistas que nos sugerem comungar das teses de Buffon sobre a influência do clima na formação racial dos países setentrionais da Europa.

<sup>122</sup>Ibidem. p. 40.

<sup>123</sup>Ibidem. p. 138.

Profundamente descontente com a insensibilidade dos dois homens que o acompanham, o viajante, às vésperas de sua partida do Rio Grande do Sul, tece alguns comentários sobre as diferenças entre os americanos e europeus no que se refere a gratidão, deixando claro a influência negativa da América sobre os homens de sua raça:

“Durante toda a minha viagem tratei esses homens do melhor modo que me foi possível, nunca lhes zanguei e supor-tei pacientemente suas grosserias e impertinências. Protegi-os durante um mês, sem que me fossem de utilidade nenhuma. Ontem, pela manhã, mandei-lhes a baixa, assinada pelo General; dei-lhes dinheiro e três cavalos e não recebi nenhum agradecimento. Nem ao menos se despediram de mim. Tinha contado como fato extraordinário, que um índio havia me deixado, após 15 dias de convivência, sem agradecer-me a recompensa que lhe dera e sem despedir-se da gente, nunca supuz que teria de relatar um acontecimento idêntico, porém, muito mais forte, com homens de nossa raça.”

“Custa-lhes muito dar provas refletidas de reconhecimento, porquanto elas são sempre a confissão de um benefício usufruído e há receio em, com isso, mostrar inferioridade. O europeu será ingrato de caso pensado, mas não haverá um, por muito mau que seja, que não agradeça, no momento benefícios semelhantes aos que prestei aos meus soldados. Esses dois homens diferem muito dos europeus e se parecem com os índios; eis, por conseguinte, um exemplo da alteração que nossa raça sofre na América, sendo possível citar uma porção de outros.”<sup>124</sup>

A ingratidão por parte dos índios é compreensível, tal é, com efeito, o caráter dessa raça. Sua insensibilidade e ignorância, dirá o visitante, os tornam avessos a tais

---

<sup>124</sup> Ibidem. p. 199.

sentimentos, pois, não tendo noção do valor de um benefício não podem prever as consequências.

Saint-Hilaire se crê um benfeitor cercado de bárbaros e ignorantes. Uma “alma superior” que, a exemplo de Flora Tristán<sup>125</sup>, vê o mundo e o julga a partir de uma perspectiva mais elevada que os demais homens. Os viajantes, em geral, se percebem como seres dotados de uma elevada missão, quase como eleitos. E atribuem à sua viagem uma dimensão que ultrapassa o utilitário para invadir o território da metafísica. Encarnam em si o espírito do progresso para o bem da humanidade. Contrafeito e melindrado nos seus nobres propósitos humanitários, Saint-Hilaire se sente ainda mais perturbado e distante do seu mundo polido e de costumes refinados quando é tratado com desdém por homens de sua raça. A Europa nunca lhe pareceu tão distante. E a América, a essa altura, se afigura a uma terra de perdição para o homem europeu, onde se degeneram os costumes e se lhes embota a “sensibilidade que a natureza os dotou.” A superioridade dos europeus é dada pela natureza, vem de berço. É na América que a natureza é corrompida e os valores se deformam. Esse juízo que Saint-Hilaire faz da América é semelhante à tese de Buffon sobre as alterações que as espécies animais européias sofrem no Novo Mundo. Uma das descobertas mais importantes do naturalista e uma das que mais se orgulhava, segundo Gerbi, é a de que as espécies animais do continente americano são distintas das do Velho Mundo. Distintas e em muitos casos, inferiores e mais débeis. Esta debilidade da natureza tem sua confirmação na sorte dos animais domésticos levados à América pelos europeus. Foi em tudo um desastre total. Todos se encolheram e diminuíram de tamanho, e se reduziram a minúsculas caricaturas de seus protótipos. Levando adiante seu raciocínio, Gerbi conclui que o ambiente, a

---

<sup>125</sup> Flora Tristán, viajante francesa que percorreu a América na primeira metade do século XIX. Flora, segundo Pierini, não era apenas uma observadora atenta. Considerava-se uma “alma superior”, uma profeta, um ser iluminado. Ver PIERINI, M. Op. cit. p. 171-180.

natureza americana é hostil ao desenvolvimento dos animais. Ao paralelo puramente geográfico sucede um critério genético. E nesta direção avança Buffon, estendendo a toda natureza viva as observações que acaba de fazer sobre os quadrúpedes.

Saint-Hilaire não é um detrator sistemático da natureza americana como fora Buffon. Seu juízo recai muito mais sobre os homens e seus costumes selvagens. A degeneração dos valores europeus se daria a partir do contato com os costumes degradantes dos americanos. A América seria degenerada e débil muito mais pela debilidade dos homens do que da natureza, ao contrário do que dizia Buffon, e aqui, talvez, a experiência empírica estaria se opondo ao saber livresco. O homem seria o agente corruptor e, talvez, não fosse exagero considerar que para Saint-Hilaire o selvagem americano seja um degenerado. Neste ponto, as impressões do visitante se assemelhavam e se filiavam às formulações da veia mais detratora do homem americano. Apesar dessa proposição científica remontar à Buffon, ela não aparecia mais do que como um tópico no conjunto de sua vasta obra. Tratava-se de algo implícito e secundário que estava longe de ser o centro das preocupações do naturalista. Coube a seus contemporâneos o interesse e a tarefa de reconsiderar e aprofundar suas teses referentes às debilidades do Novo Mundo.<sup>126</sup> Algumas das figuras mais expressivas da Ilustração dedicaram-se a refletir e trilhar o fértil caminho aberto por Buffon, mas foi o Jurista Holandês Cornélio De Pauw a face mais agressiva desse modelo de reflexão. O que era secundário na obra do naturalista, vai se tornar o objeto central das investidas de De Pauw, o mais feroz e sistemático detrator do homem americano. Seu livro, “Recherches philosophiques sur les américains ou Mémoires intéressants pour servir à l’histoire de l’espèce humaine”, publicado em Berlim em 1768, provocou um intenso e prolongado debate que se estendeu até o começo do século XIX. A representação do

---

<sup>126</sup> GERBI, A. Op cit. p. 47.

selvagem depauwano é a mais completa antítese da representação do “bom selvagem”. Ao contrário de Rousseau que acreditava na bondade natural do homem, De Pauw tinha fé no progresso e pensava que o homem só se aperfeiçoava na vida em sociedade. No estado natural era um bruto incapaz de progredir.<sup>127</sup>

Conduzindo as imagens Buffonianas ao limite extremo do europocentrismo, e de certo modo rompendo com a visão do naturalista, De Pauw não via nos americanos um animal imaturo e débil, mas um degenerado. Do mesmo modo, a natureza não era apenas imperfeita, mas decaída e decadente. De acordo com Gerbi, em todo seu livro, implícita e explicitamente polêmico contra os relatos dos missioneiros e demais admiradores do bom selvagem, repete incansavelmente que a natureza na América é débil e corrompida, débil por estar corrompida, inferior por estar degenerada. Em vista disso, os homens tem menos sensibilidade, menos tudo, em uma palavra.<sup>128</sup> Considerava-os “ como uma raça de homens que tem todos os defeitos de uma criança, como uma espécie de degenerados da humanidade, covardes, impotentes, sem força nem vigor físicos e sem elevação de espírito.”<sup>129</sup> Declarava que a melhor forma de definir a diferença entre Europa e América era mostrá-las como um contraste entre a força e a debilidade, entre a civilização e a barbárie. Para sustentar suas teorias, apoiava-se, sobretudo nas teses de Montesquieu relativas à influência decisiva do clima sobre o caráter, os costumes, as leis e a política das Nações.<sup>130</sup>

De Pauw é implacável. Pessimista quanto a uma possível progressão do selvagem à vida na sociedade branca, constrói uma imagem abjeta dos americanos - decaídos e degenerados- contrapondo - se à visão romântica produzida e comungada por alguns dos

<sup>127</sup> Ver GERBI, A. Op. cit. p. 66-101.

<sup>128</sup> Ibidem. p. 70.

<sup>129</sup> Apud BRADING, D.A. La Historia Natural y la Civilización Amerindia. in: BERNAND, Carmen. (compiladora) Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. México: Fondo de Cultura Económica, p. 17.

<sup>130</sup> Ibidem. p. 18.



mais célebres expoentes das luzes. Este esforço sistemático de deformar e exhibir as supostas deformações do universo alheio exprime a necessidade de se afirmar enquanto humanidade ética, moral e politicamente viável. Depreciar a natureza e o homem do Novo Mundo é elevar os seus correspondentes do Velho Continente e as criações que deles derivam à condição de superioridade plena. O que se produz, afinal, é a naturalização da superioridade da raça européia, já que esta se manifesta em todos os níveis da existência.

Numa palavra, esta representação detratora do selvagem americano é a versão científica - ou cientificizante - do monstro e do selvagem das enciclopédias medievais. O discurso científico desautorizava e desacreditava a existência de monstros e seres míticos, mas instituía e legitimava a existência de humanidades inferiores e decaídas. Das enciclopédias medievais os monstros foram humanizados e adaptados às exigências do enciclopedismo do século das luzes. As descrições de Mandevile e seus congêneres, que tanta influência exerceram nos relatos de viagem dos séculos XVI e XVII, foram substituídos pelo discurso científico que, por sua vez, estabeleceu novos parâmetros de avaliação das culturas.

Saint-Hilaire parece comungar desse pessimismo de De Pauw quanto ao ingresso do homem selvagem à vida civilizada. O pecado natural dos índios diagnosticado pelo viajante, isto é, a total incapacidade de prover o futuro, levam-no a formulação de uma sentença pessimista e inexorável:

“Como remediar, nas atuais circunstâncias, tantos males?

Confesso não ver nenhum meio. A civilização não nasceu para índios, visto ser fundada inteiramente na concepção de futuro, que lhes é absolutamente estranha. Cercados de homens civilizados, os selvagens não podem volver completamente ao estado de bárbaros.

Até serem completamente absorvidos pelos brancos terão de viver de

modo muito pior que a vida selvagem, visto terem perdido a inocência peculiar aos seus ancestrais quando viviam em plena floresta, e visto não possuírem qualidades necessárias à vida em sociedade, da qual entretanto não podem sair.”<sup>131</sup>

Depreende-se da sentença de Saint-Hilaire, e esta é uma conclusão de peso, que há uma incompatibilidade congênita entre a vida selvagem e a vida em sociedade. Os índios não possuem as qualidades necessárias para progredirem rumo à civilização. Assim como De Pauw, para quem os selvagens não passavam de *muchachitos encanijados* incapazes do menor progresso mental, Saint-Hilaire compara-os às crianças de sua raça. Mas a criança, porém, desperta o interesse porquanto será homem um dia. O índio, ao contrário, conservava na idade adulta a ingenuidade da criança, e nada provocará a não ser desprezo. Ainda mais pessimista é a conclusão de que os índios, incapazes de progredir, não podem voltar a ser o que foram seus antepassados: selvagens. Os Guaranis encontram-se, pois, encurralados numa espécie de encruzilhada evolutiva, a meio caminho entre a civilização e a barbárie. Nosso visitante não vê saída para esse impasse criado pelo colonialismo. A vida na floresta não lhes é mais possível; a vida em sociedade lhes é inatingível.

Tão etnocêntrico quanto o ideal cultural do visitante é o seu ideal estético. Vimos como Buffon associava a cor branca dos europeus setentrionais com o clima da região, construindo assim a noção de beleza perfeita. É este ideal que Saint-Hilaire carrega e não se cansa de confrontá-lo com as particularidades físicas da raça americana.

Ao cruzar com um grupo de homens brancos nas proximidades de Viamão comenta:

<sup>131</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 127.

“Todos eram brancos, corpulentos e bem formados, na maior parte dotados de cabelos castanhos.”<sup>132</sup>

Em relação a população de Porto Alegre observa que:

“compõe-se de pretos escravos e de brancos, em número muito mais considerável, e constituídos de homens grandes, belos e robustos, tendo a maior parte o rosto corado e os cabelos castanhos.”<sup>133</sup>

A descrição das populações brancas é sempre acompanhada de adjetivos positivos e laudatórios como belos, bem formados, robustos, que ressaltam a enorme distância que os separam do outro de pele “bronzea”. O contraste salta aos olhos quando o objeto de sua descrição é a raça oposta. Ao deparar-se com um “troço” de prisioneiros Guaranis, eis a referência que lhes faz:

“Os prisioneiros guaranis são em geral homens de porte médio, parecendo pequenos, devido a largura desconforme de seus corpos. Têm o pescoço muito curto, a cabeça grande e alongada, cara larga, olhos compridos, estreitos e um pouco divergentes, sobrancelhas negras, cheias e arqueadas, nariz comprido e largo; boca muito grande; cabelos negros e corridos; tez bistre-amarelada e sobretudo nádegas volumosas.” (...) “Os guaranis são de uma feiúra extrema e têm na fisionomia uma expressão de baixesa, devido unicamente ao sentimento de inferioridade, dependência e cativo a que se acham reduzidos atualmente.”<sup>134</sup>

Alguns meses mais tarde, em São Borja, retifica suas observações e acrescenta:

“Os guaranis são homens grandes; têm pele bronzada, cabelos negros e muito finos e são geralmente feios. Seus traços e a estrutura de seus corpos apresentam, em geral, o característico da raça americana.”

<sup>132</sup> Ibidem. p. 28.

<sup>133</sup> Ibidem. p. 29.

<sup>134</sup> Ibidem. p. 31.

O tom depreciativo das descrições do corpo alheio e a tensão criada pelo confronto estético não deixam dúvidas. Enquanto os europeus são belos e bem formados, os Guaranis tem pescoço curto, cabeça grande, cara larga, corpos disformes e outras degenerações físicas. A referência européia serve para estabelecer a distância que os separa da perfeição. Assim, o que seria apenas uma descrição das particularidades físicas acaba descambando para um julgamento estético que deforma o corpo do outro, ao mesmo tempo em que celebra, explicitamente, o seu próprio. Ser belo e civilizado é ser, antes de mais nada, branco. Nota-se a aplicação fiel do receituário racista de seu compatriota Buffon, para o qual “a natureza, em sua maior perfeição, fez os homens brancos.” A beleza física, observa Todorov, é dada na origem. O homem primordial era branco, e qualquer alteração de cor é uma degenerescência. Esta representação deformadora do ameríndio não era nenhuma novidade. O próprio Buffon, referenciado em inúmeros relatos sobre a América já havia construído um cuidadoso e bem documentado dossiê estético do homem americano, no qual já estavam arroladas as principais características físicas dessa raça.

Saint-Hilaire, na condição de naturalista e homem culto, seguramente estava a par das descrições dos viajantes que o antecederam. Seu contato físico com os americanos, ao que parece, só veio confirmar aquilo que já sabia. Após meticulosa descrição das formas e proporções do corpo e cor da pele, a conclusão de Saint-Hilaire não poderia ser outra: “os guaranis são de uma feiura extrema.”

## SAINT-HILAIRE E AS ÍNDIAS.

O arguto observador, como vimos, aristocrata de berço, era também um homem de início do século XIX, e quando se referiu às mulheres Guaranis não o fez apenas como naturalista e cientista, mas também como homem. Viu-as e descreveu-as com os olhos de sua cultura, mas também com os olhos de seu gênero, imprimindo nas suas observações toda a força dos preconceitos ocidentais em relação às mulheres. Trazendo na sua bagagem, entre outras coisas, um sólido referencial acerca do comportamento feminino, scandalizou-se com o comportamento das índias e não escondeu o desconforto que essas mulheres lhe provocavam. Em vista disso, as índias foram os alvos preferenciais dos seus excessos de polidez e castidade. Conforme Michèle Crampe-Casnabet, a mulher é um objeto de representação constituído por um outro sujeito, diferente do seu, o sujeito masculino.<sup>135</sup>

No caso das índias, acrescentaríamos, o sujeito não é apenas masculino, mas um sujeito etnicamente distinto e que se crê racialmente superior. Uma representação, ainda segundo Michèle, “significa o que está presente no espírito.” No caso das mulheres do Novo Mundo, as representações traduzem uma sensibilidade que é anterior à experiência, uma imagem presente sobre o outro, na qual o conquistador se revela e revela o outro a partir de si mesmo. Nas imagens da conquista as diferenças étnicas são salientadas de modo a sugerir a inferioridade selvagem e animal das mulheres diante do mundo que as descobre ou, as encobre.

---

<sup>135</sup> CRAMP-CASNABET, Michèle. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. In: DUBY, Georges, PERROT, Michelle. História das Mulheres. Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento. São Paulo: Ebradil. 1995, p. 269.

A alegoria sobre o encontro dos dois mundos desenhada por Van der Straet<sup>136</sup> traduz nitidamente o imaginário da conquista e a percepção que os conquistadores tinham do Novo Mundo e das mulheres que aqui viviam. Uma índia nua, indolentemente disposta sobre uma rede, recebe a figura imponente do conquistador - Américo Vespúcio - impecavelmente revestido com os símbolos do poder. A índia simboliza a América, um vasto e desconhecido corpo ansioso por ser colonizado. Para Michel de Certeau, esta imagem “erótica e guerreira tem valor quase mítico. Ela representa o início de um funcionamento novo da escrita ocidental.” Após um momento de espanto, complementa o historiador, “o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar sua própria história.” Certeau vai mais longe e diz que a escrita conquistadora “utilizará o Novo Mundo como uma página em branco para nela escrever o querer ocidental.” As imagens geradas pela conquista - um corpo-objeto, selvagem e erótico, e um sujeito-guerreiro, investido de um querer escrever - inspirarão diversas práticas e atitudes sociais presentes na colonização da América.

Analisando a *Histoire* de Jean de Léry, Certeau define o propósito do viajante a partir de uma observação de Freud sobre a relação que a escrita (que percorre) e o saber (que metamorfoseia os sujeitos em objetos) mantém com o “pisoteamento da mãe terra.” O corpo do mundo, como o corpo nu da índia “se torna uma superfície aberta às inquisições da curiosidade.” O corpo do mundo e o corpo do “outro” se tornam “espaços legíveis” que passam a ser percorridos ocularmente, reconhecidos, descritos e escritos, indicando “uma nova relação, escriturária, com o mundo: são o efeito de um saber que pisa e percorre a terra para construir nela a representação.”<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Ver CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense, 1982. Certeau analisa a “escrita conquistadora” a partir da ilustração de Jan Van der Straet.

<sup>137</sup> CERTEAU, M. Op. cit. p. 233-234.

Saint-Hilaire e os demais viajantes que “percorreram” a América, com objetivos distintos, estavam imbuídos desse querer escrever. Só que, diferentemente do sujeito-guerreiro dos primeiros tempos da conquista, os viajantes cientistas em trânsito no Novo Mundo no século XIX eram sujeitos outros, investidos de um saber científico que lhes permitia organizar e mapear o corpo do outro - humano e geográfico - e sobre ele, se me permite Certeau, traçar sua própria história.

A impressão de Saint-Hilaire, logo no primeiro contato que fez com as índias, foi assaz depreciativa. Nela o viajante destila toda a força de seus preconceitos e começa pois por lhes construir uma imagem que se tornaria matriz de discursos ulteriores. Recém acabara de entrar no Rio Grande do Sul quando avista prisioneiros guaranis conduzidos a Torres, onde, segundo o Conde de Figueira, estabeleceriam uma aldeia:

“Não vimos gado nos campos nem encontramos nenhuma casa. Apenas deparamos um troço de prisioneiros indígenas que eram conduzidos a Torres. Entre eles havia várias mulheres, muito feias e ainda mais, sem brio. Depois da saída dos Jesuítas os índios das Missões ficaram entregues aos soldados e homens corrompidos, vivendo atualmente da pilhagem, no meio das desordens da guerra, não sendo de admirar se suas mulheres não mais conheçam o pudor.”<sup>138</sup>

Aí está uma explicação bastante razoável para a dispersão das Missões e miséria dos índios. A expulsão dos Jesuítas, o despreparo da nova administração e os infortúnios da guerra conduziram os povos à desordem e provocaram o despovoamento antes referido. No entanto, influenciado pelas teorias sobre as raças humanas, o nobre visitante encontraria outra explicação para a situação referida, explicação esta mais relacionada à condição de inferioridade da raça americana do que às especificidades do processo histórico regional aludido na passagem citada. Como podem as índias

<sup>138</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 21.

possuírem pudor, observaria Saint-Hilaire, quando não possuem nenhuma idéia de futuro. A ausência da noção de futuro, principal argumento do naturalista, torna os índios incapazes de conviver num ambiente mais civilizado e de manter em níveis razoáveis sua subsistência. Esta percepção leva o visitante a atrelar toda e qualquer atitude ou manifestação condenável nos índios a esta carência. Decorre daí que o despudor das mulheres não era apenas fruto do convívio dissoluto ao qual estavam amarradas, “entregues a soldados e homens corrompidos”. Era, antes, um comportamento próprio das raças inferiores:

“Mostrei, já, que as mulheres guaranis, não tendo nenhuma idéia de futuro, não podem possuir pudor. Parecem crer que o casamento não traz obrigação alguma; os homens, aliás, não pensam doutro modo. O cura de São Borja contou-me que freqüentemente homens casados se apresentam para casar com outra mulher.”<sup>139</sup>

Esta imagem das índias é um misto da visão de Saint-Hilaire com a visão dos portugueses, neste caso um religioso. Este mesmo cura, com quem conversou por várias horas, vai confessar ao visitante que:

“As mulheres (índias) são despudoradas e parecem ter nascido para a perdição dos homens de nossa raça.”<sup>140</sup>

Além das observações do cura, Saint-Hilaire teve várias demonstrações desse “despudor”. Diversas vezes viu as índias lavarem suas roupas ou banharem-se nuas nos rios diante de homens, sem demonstrarem o menor pudor e cuidado com a própria nudez:

---

<sup>139</sup> Ibidem. p. 156.

<sup>140</sup> Ibidem. p. 156.



“Um destacamento de Guaranis, acantonado à margem do rio ( Rio Camaquã), é encarregado de transportar de uma margem à outra as pessoas que necessitarem.

Esses homens construíram à beira da água algumas palhoças onde vivem com suas mulheres. Ao chegarmos estas estavam inteiramente nuas, ocupadas em lavar as roupas sobre as pedras do rio. Absolutamente não se envergonharam com nossa presença e continuaram tranqüilamente seu trabalho durante todo o tempo em que fazíamos passar nossa bagagem e carroça.”<sup>141</sup>

Numa outra passagem o visitante escandaliza-se com o comportamento das índias e nos fala do seu ideal cristão de castidade:

“O capataz e os peões desta estância estão ausentes não havendo aqui senão um enfermo e algumas índias muito bonitas, as quais vieram sentar-se na margem do rio durante o tempo em que eram transportadas as bagagens, e, não obstante meus homens estarem nus e lhes dizerem algumas pilhérias indecentes, só se retiraram quando viram tudo terminado.

Pouco depois voltaram ao rio, entrando na água sem se preocuparem com a própria nudez. Ensaboaram os cabelos, trançaram-no, e voltando à estância vestiram roupas limpas. Tudo isso demonstrando o desejo de serem conquistadas. Não as vi fazer nada, além de andar à-toa e dormir. À tarde dançaram com meus homens, não sendo difícil adivinhar como foi terminado o dia ...

A castidade, que nos faz resistir aos mais violentos desejos, é de todas as virtudes a que mais exige a preocupação obsidente do futuro. Como poderiam os índios ser castos se para eles a idéia do dia de amanhã quase não existe?”<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Ibidem. p. 135.

<sup>142</sup> Ibidem. p. 124.

Saint-Hilaire fica ainda mais desconcertado quando um de seus homens, Firmiano, lhe revela que as índias não cederam às investidas dos homens:

“Firmiano assegura-me que estou enganado a respeito de nossas hospedeiras de ontem, pois José Mariano e Neves perseguiram-nas durante uma parte da noite, encontrando a mais bela resistência. Custo a acreditar nisso, mas, a ser verdade não sei como explicá-la.”<sup>143</sup>

Os homens Guaranis, para surpresa do visitante pareciam não se importar com a infidelidade das mulheres. Da conversa que teve com o Vigário de São Borja, Saint-Hilaire ouviu a visão do religioso sobre as índias e a reproduziu nas suas anotações:

“As meninas atingem a puberdade muito cedo e prostituem-se em tenra idade. Os homens cobrem com cuidado os órgãos sexuais, mas as mulheres não têm pudor algum, e numerosas vezes vi-as inteiramente nuas diante dos homens. As casadas seguem os maridos por toda parte, embora não sejam esposas muito fiéis. Por seu lado os maridos vêem com a maior indiferença sua mulheres entregarem-se a estranhos, e freqüentemente eles mesmos as prostituem.”<sup>144</sup>

A depreciação da índia é ainda mais severa que a do índio. Aos valores estéticos, terrivelmente depreciativos, somam-se valores morais, tais como castidade e fidelidade, para compor o julgamento e afastar ainda mais as índias do ideal feminino ocidental. Este ideal fica bastante nítido quando Saint-Hilaire projeta a hierarquia Buffoniana na aparência feminina. Em oposição à feiúra, à baixesa e ao despudor da mulher Guarani, o naturalista ressalta e exalta o perfil sóbrio e, por vezes gracioso, do recato, da reserva e da alva beleza das senhoras.

“Entre as mulheres que ví em casa do senhor Patrício havia algumas bonitas. Na maior parte eram muito brancas, de cabelos

<sup>143</sup> Ibidem. p. 125.

<sup>144</sup> Ibidem. p. 133.

castanhos escuros e olhos pretos, algumas graciosas, porém sem aquela vivacidade que caracteriza as francesas.”<sup>145</sup>

E mais adiante:

“Todas as mulheres que tenho visto de Rio Grande a esta parte são bonitas. Tem olhos e cabelos negros, cutis branca e tem sobre as francesas a vantagem de serem mais coradas.”<sup>146</sup>

Logo em seguida vai marcar a distância que separa as brasileiras das européias:

“Todavia nesta região, onde as mulheres se escondem menos que as das Capitanias do interior, elas têm, há convir, vistas mais largas. São menos acanhadas, conversam um pouco mais, porém ainda estão a uma distância infinita da mulher européia.”<sup>147</sup>

Se as mulheres brancas da elite local, nas quais o exigente visitante identificou alguma graciosa distinção, estão a uma distância infinita das inatingíveis mulheres européias, a que distância será que estariam as índias desse Éden feminino? A resposta para esta questão encontramos na seguinte passagem:

“As índias são feias, estúpidas, sem nenhuma graça. Têm um riso parvo e um andar ignóbil. Não se afeiçoam ao amante, sendo infinitamente inferiores às negras; (...)”<sup>148</sup>

Se formos analisar esta consideração do ponto de vista da grade Buffoniana, veremos que é, em tudo, previsível. Saint-Hilaire constrói um inconfundível jogo de imagens hierarquizadas no qual se perfilam tipos femininos que se aproximam ou se afastam conforme o tom de pele, o comportamento, a posição social e a situação geográfica. Embora o ponto fixo de comparação sejam as francesas, as índias nunca são comparadas diretamente a elas. A referência está sempre implícita, sugestiva, insinuadora. A comparação, que vai ditar o lugar das índias, é feita com as negras que,

<sup>145</sup> Ibidem. p. 38.

<sup>146</sup> Ibidem. p. 85.

<sup>147</sup> Ibidem. p. 57.

<sup>148</sup> Ibidem. p. 136.

embora consideradas superiores, lhes são mais próximas. Já as mulheres brancas - mesmo vivendo tão longe da civilização - estão mais próximas da realidade e tonalidade européia. Assim, no topo do implacável arranjo estão as francesas - ou melhor, um certo seguimento das francesas, mais próximo da realidade do viajante - mulheres brancas, refinadas e educadas, adjetivos estes, sinônimos de civilidade. Um pouco mais abaixo estão as mulheres brancas da Capitania, não tão educadas, mas muito brancas e graciosas, embora, é claro, sem a vivacidade que distingue as francesas. Bem mais abaixo estão as negras, praticamente ignoradas pelo visitante. Numa das poucas referências que faz delas, elogia-lhes o amor que tem pelos filhos.

“A negra do administrador falou-me, de modo tocante, de seu amor filial. ‘Meus filhos, disse-me, não precisam mais de mim, mas não há um dia que eu não sinta saudades de minha mãe, por isso chorando. Meu patrão diz algumas vezes que deixará essa região e seguirá para o lugar onde ela está. Tenho mandado rezar diversas missas a Nossa Senhora da Aparecida para que ele realize essas boas intenções.’”<sup>149</sup>

Esse sentimento de afeição, que segundo Saint-Hilaire não se manifesta nos índios, é o que torna os negros superiores. Contudo, estão a uma enorme distância dos brancos. E, na parte mais baixa da hierarquia estão as Guaranis, definindo o arranjo valorativo, “desgraçadas” por não terem sido abençoadas com os traços delicados e a cor angelical que confere graça, respeito e beleza.

Os historiadores, como já dissemos, usaram as informações de Saint-Hilaire de acordo com as suas necessidades, mas talvez o exemplo mais curioso da apropriação seletiva dos relatos esteja na tentativa de Mansueto Bernardes de traçar um perfil nobre das mulheres do sul. Diz o autor que: “Nascida sob um dos céus mais lindos e límpidos

---

<sup>149</sup> Ibidem. p. 164.

que existem e oriunda, como a romana, duma estirpe de guerreiros e pastores, a mulher rio-grandense é, geralmente, forte, graciosa e bela.”<sup>150</sup> Este misto de formosura e vigor seriam decorrentes da saudável alimentação, do ar puro e dos exercícios físicos a que habitualmente se entregavam as mulheres. No auge do delírio poético, Bernardes recorre à Rodin para celebrar tão magnífica beleza: “Só é verdadeiramente bela - sentenciava Mestre Rodin - a mulher, cuja flama interior parece iluminá-la por transparência. A mulher gaúcha possui visivelmente esse ‘lunar’ ”.<sup>151</sup> Para confirmar os atributos da mulher gaúcha, Bernardes evoca o “frio testemunho” de Saint-Hilaire:

“O frio naturalista August de Saint-Hilaire, em sua viagem ao Rio Grande do Sul, observou também com interesse a delicadeza e simplicidade de maneiras das mulheres continentinas, das quais a maior parte era branca e tinha os cabelos de uma matiz castanho-escuro, e os olhos negros.

As mulheres são alvas e viçosas, anota noutra passagem do diário, e algumas tem graça, embora não possuam aquela vivacidade que distingue as francesas.”<sup>152</sup>

Estas referências do naturalista dizem respeito apenas às mulheres brancas. A impressão que Saint-Hilaire teve das índias é completamente oposta. Bernardes seleciona no diário aquelas imagens que considera positivas, que ilustram seu ponto de vista, omitindo o juízo que o viajante fez das índias. Quando vai traçar o perfil das índias é a outro viajante que recorre. Outro viajante francês, que a exemplo de Saint-Hilaire e Arsène Isabéle visitou o Rio Grande do Sul. “Outro escritor emérito, Nicolau Dreys, em sua Notícia Descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul, referindo-se às qualidades físicas da mulher indígena gaúcha, dispõe igualmente que ‘poucas mulheres guaranis deixam de possuir na fisionomia aquela graça indizível que nada herdou da

<sup>150</sup> BERNARDES, Mansueto. As Mulheres do Sul. Porto Alegre: Globo, 1956, p. 123.

<sup>151</sup> Ibidem. p. 123.

<sup>152</sup> Ibidem. p. 123.

beleza clássica das gregas e das romanas, mas que é a beleza característica do selvagem do novo mundo, beleza que raras vezes se verifica logo à primeira impressão, porém se reveste, com o tempo, de uma força de sedução que talvez houvesse obrigado os antigos, se eles a tivessem conhecido, a modificarem suas idéias sobre a perfeição das formas humanas.”<sup>153</sup>

Prato cheio para os propósitos do historiador que se esforça por construir um perfil imponente e honroso da mulher gaúcha. A índia despudorada, feia e destituída de princípios morais que Saint-Hilaire pintou deve ser escondida, sepultada e substituída por outra representação mais condizente, embora extraída de fonte menos expressiva.<sup>154</sup> Assim, conclui o autor, “eis aí o retrato físico-moral da mulher gaúcha rio-grandense, assinado por três estrangeiros insignes.”<sup>155</sup>

Este exemplo nos mostra também a diferença de percepção entre dois viajantes oriundos de um mesmo país e de um mesmo contexto histórico. Nicolau Dreys nasceu em 1781, em Nancy, servindo como militar e funcionário público. Em 1815 os bonapartistas são compelidos ao exílio pela Santa Aliança e vão procurar abrigo em outros países. Dentre os exilados está Nicolau Dreys que chega ao Brasil em 1817, um ano depois de Saint-Hilaire. No mesmo ano viaja para Porto Alegre onde se estabelece no comércio local até 1825.<sup>156</sup>

Ao contrário de Saint-Hilaire, Dreys não tem pretensões científicas, nem tampouco está em missão oficial. Sua narrativa fala das suas experiências e vivências

<sup>153</sup> Ibidem. p. 124.

<sup>154</sup> O Diário de Saint-Hilaire é considerado ( pelos historiadores), de longe, a fonte mais importante para se estudar a sociedade rio-grandense daquele momento. Os demais relatos de viajantes, segundo os pesquisadores, não conseguiram atingir a profundidade de Saint-Hilaire.

<sup>155</sup> Ibidem. p. 124. O outro estrangeiro insigne a quem o autor se refere é Garibaldi, “que em suas Memórias declara as rio-grandenses ‘em geral belíssimas’, amou numa rio-grandense a concretização da beleza ideal.”

<sup>156</sup> FLORES, Moacir. p. 9-10. in DREYS, Nicolau. Notícia Descritiva da Província do Rio Grande de S. Pedro do Sul. Porto Alegre: Nova Dimensão, p. 1990.

como comerciante no extremo sul.<sup>157</sup> Além de elogiar a beleza das índias, Dreys vai ter uma imagem totalmente oposta a de Saint-Hilaire no que se refere aos índios. Segundo ele, a geração ( de Guaranis) que então vivia nas Missões havia esquecido totalmente os antigos costumes “vagabundos” de seus pais. Haviam aceitado a vida sedentária e se integrado, “por hábito e convicção”, à comunidade dos homens civilizados.

“Nas páginas antecedentes, demos alguns pormenores, tanto sobre o moral desse povo, reflexo de seu ensino primordial, como a respeito de suas qualidades físicas; resta-nos dizer que, quer no meio de suas antigas *reduções*, quer em todas as mais partes da Província aonde se espalharam como agregados aos estabelecimentos brancos, não há homens mais seguros, mais quietos, mais inofensivos, e que, fora da embriaguez, vício exótico que devem ao contágio europeu, sua atitude social é às vezes a crítica vigente de nossa aperfeiçoada civilização.”<sup>158</sup>

As diferenças de percepção são enormes, assim como são distantes seus interesses e motivações. Em nota que antecede sua narrativa, Dreys critica duramente os viajantes que descreveram o Brasil. Não há região na América do Sul sobre a qual se tenha escrito tanto como a respeito do Brasil, escreve o viajante, e não há, continua, país menos conhecido dos estrangeiros.

“Que utilidade pode tirar o topógrafo, o naturalista, o publicista, e em geral o mundo literato, dos graciosos apontamentos tomados de corrida por essas rápidas aves de passagem que, vindo do velho hemisfério repousar um instante nesta terra virgem, julgam respirar a ciência com aroma de suas matas, e consideram-se assim habilitadas para tudo conhecer e tudo dizer (...) Que conhecimentos, não diremos exatos, mas aproximativo, podem dar do Brasil, as historietas deduzidas de algumas superfícies pelos Olway, Allois,

<sup>157</sup> Ibidem. p. 9.

<sup>158</sup> DREYS. N. Op. cit. p. 118-119.

Isabelle (refere-se a Arsène Isabelle), Douville e outros semelhantes, ou os plagiatos pitorescos de certo caricaturismo que observou o país pela janela de seu aposento?<sup>159</sup>”

Talvez o tempo de permanência de Dreys na região tenha amenizado seus preconceitos e o tornado mais condescendente com os costumes dos índios e com a beleza das índias. Nota-se um certo exagero, por parte do viajante, ao romancear a situação dos índios, esquecendo-se da dura realidade que viviam. No entanto, não vê no índio aquele ser decadente e promíscuo que sobressai do diário de Saint-Hilaire. A beleza que vê nas índias é a beleza que lhes é própria, ao contrário de seu compatriota que se apegava numa idealidade feminina e detrata as demais.

Feias, infieis e moralmente insensíveis. Esta imagem vil e grotesca da índia hilaireana é o oposto total do ideal feminino. No entanto, o que desconcerta o visitante, é a paixão que essas mulheres repugnantes despertam nos homens brancos, que chegam ao ponto de se apaixonar por elas.

“As índias são feias, estúpidas, sem nenhuma graça. (...)entretanto, vê-se uma multidão de homens brancos chegar ao ponto de se apaixonar por elas.

Essa falta de gosto só pode ser explicado pela estupidez dessas mulheres, que as torna estranha a todas as reflexões, a toda idéia referente ao futuro, levando-as a agirem como animais, entregando-se totalmente a voluptuosidade, aumentando por isso o prazer do homem por elas recebido nos braços e que é bastante e para só procurar na mulher o prazer carnal.”<sup>160</sup>

Mais adiante, nosso visitante nos dá um exemplo dessas ligações amorosas que reprovava veementemente.

<sup>159</sup> Ibidem. p. 12.

<sup>160</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 136.



“Esse homem faz acompanhar-se de uma índia pequena, muito bonita, de 14 anos apenas, a qual tem mãe e um irmãozinho. Há perto daqui uma estância onde o Alferes da guarda lhe permite passar alguns dias. O vaqueano é casado e tem a mulher em sua estância; entretanto, traz sua índia.

Quase todos os milicianos acantonados nesta parte da fronteira são assim amasiados às índias. A facilidade com que essas mulheres se entregam, sua docilidade, sua bronquice mesmo, são atrativos para esses homens rudes que não visam nada além do instrumento do prazer.”<sup>161</sup>

É impossível para o viajante conceber uma relação afetiva entre um branco e uma índia onde não esteja envolvido exclusivamente o prazer carnal. Do alto de sua superioridade reduz as mulheres índias a simples instrumentos do prazer, que se entregam desenfreadamente ao vício da carne. Destituídas de reflexão e de qualquer compromisso moral, se entregam como animais a qualquer um que se lhes apresente. Estaria aí a explicação para as relações interracialis, largamente difundidas na região. O prazer fácil, despudorado, atraía os homens rudes que, mesmo casados, mantinham suas índias. Dentre os homens, os velhos são os que se revelam mais apaixonados

“Vivendo somente no meio de velhos, entregam-se ao primeiro que apresenta, seja negro, seja branco, e a mais das vezes não exige retribuição alguma. Diariamente vêem-se brancos fazerem caprichos por paixão pelas índias, mas em geral elas são infiéis. É notável que os velhos brancos mostram-se mais apaixonados que os jovens. Isso é devido à insensibilidade moral das índias, às quais os velhos não repugnam como acontece entre as brancas e mesmo no meio das negras.”<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Ibidem. p. 108.

<sup>162</sup> Ibidem. p. 157.

Esta imagem das índias que as reduz a objetos erotizados foi aceita e incorporada pelos estudiosos do passado rio-grandense, originando o esteriótipo da índia fácil, que se entrega a qualquer um, a china, como ficou conhecida e que, segundo Décio Freitas, era a prostituta da campanha, destinada às necessidades sexuais do “gaúcho donjuanista” que as dividia com o jogo, a cordeona e o álcool, suas únicas distrações.<sup>163</sup> Os esteriótipos se constituem a partir da repetição incessante e de um discurso, até tornar-se lugar comum, imagem congelada de uma realidade, porém dinâmica. Exemplo de uma representação descontextualizada está no esforço de Elma Sant’Ana em recolher dados sobre o folclore que existe em torno da mulher “gaúcha”. Escrito em 1984, é um bom exemplo de uma imagem que congelou no tempo. A autora cola no seu texto imagens consagradas por Saint-Hilaire e pela historiografia e as apresenta como síntese retratora da vida daquelas mulheres. “Mas a mulher guarani, depois da expulsão dos Jesuítas, ficou sendo o pasto sexual predileto do homem branco.” Com esta observação a pesquisadora transfere para seu texto a ótica masculina sobre as relações entre brancos e índias. A passividade das índias diante da voracidade do homem branco, que nela só busca o prazer carnal, é uma percepção presente desde os primeiros momentos da conquista do Novo Mundo. Saint-Hilaire reformulou esta percepção e lhe conferiu cientificidade ao identificar nas índias a ausência da noção de futuro. Esta carência, somada a outras debilidades congênicas, seria responsável por essa entrega irrefletida.

Tomando Ismália Caré - personagem título de um dos capítulos de “O Tempo e o Vento” de Érico Veríssimo - como sendo o exemplo da condição da mulher Guarani, Elma diz que Ismália Caré “foi realmente o grande ventre, a grande matriz da demografia gaúcha mais característica dessa cepa indo-luso-brasileira. Foi ventre generoso, sofrido,

<sup>163</sup> FREITAS, Décio. O Mito da Produção sem Trabalho. in: DACANAL, José Hiladebrando. RS: Cultura e Ideologia. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

calado e humilde, fecundado pelo esperma dos dominadores”.<sup>164</sup> As Guaranis, caladas e humildes, estão a reboque dos homens que fazem a história. São o pasto sexual indispensável para saciar a voracidade sexual dos dominadores. É este, e não outro, o modo como essas mulheres são inseridas na história rio-grandense. Sua historicidade se resume a uma metáfora colonialista, o ventre generoso, que as afasta da condição de seres históricos. Desconectadas do contexto de onde emergem, as minúcias de vida captadas pela lente do viajante ficam desprovidas de sentido, como que flashes desarticulados de um passado incerto. Ao reproduzir essas imagens sem o contexto e sem historicizar a fonte geradora, a autora cristaliza a visão do viajante e reafirma todo um conjunto de representações que está na base dessa construção.

\* \* \*

Saint-Hilaire reprova insistentemente as ligações inter-raciais e o que chama de “costume geral da região”, isto é, o costume que tem os homens brancos - a exemplo dos índios - de sempre se fazerem acompanhar de suas índias. As índias exercem uma espécie de encantamento sobre os homens, os quais, a despeito da infidelidade e estupidez dessas mulheres, se esforçam em atender-lhes os caprichos. Mas essas relações, alerta o naturalista, são, em tudo, prejudiciais aos homens brancos. Eis alguns exemplos:

“Parei em uma pequena estância cujo proprietário se achava ausente, mas onde fui recebido por um curitibano residente nas vizinhanças. Lamenta esse homem que tanta gente de sua terra para aqui venha, com intuito de ganhar a vida, se entregar a tantos disparates pelas índias não se enriquecendo nunca.

Vários fogem para não submeterem ao serviço do Rei, o qual é aqui muito mais penoso que na Capitania de S. Paulo; outros vêm na esperança de fazer fortuna e se empobrecem mais. A maior parte

<sup>164</sup>SANT’ ANA, Elma. O folclore da Mulher Gaúcha. Porto Alegre: Tchê, 1984.

não têm, aliás, o projeto de permanecer nesta Capitania; uns cometem maus negócios e envergonham-se de regressar; outros enrrabicham-se por índias e não suportam a separação; (...)

Meu curitibano, inteligente e bem educado, confirmou-me tudo o que tenho dito sobre o caráter dos índios, sobre o amor que as índias inspiram aos brancos (como uma espécie de encantamento), sobre a desunião que elas produzem nas famílias, e os maus costumes reinantes nesta província tanto entre os homens quanto entre as mulheres.

Disse-me ter visto uma porção de brancos morrerem em consequência de moléstias venéreas transmitidas pelas índias e assegura que essas mulheres podem ser portadoras desses males, independente de infecção.”<sup>165</sup>

Estas observações fazem eco com a visão do cura de São Borja, reproduzida e aceita por Saint-Hilaire, segundo a qual as mulheres Guaranis “parecem ter nascido para a perdição dos homens de nossa raça.” Enfeitiçados pelas índias, convivendo no meio de bárbaros, os brancos pouco a pouco vão perdendo os vínculos com a civilização, passando a viver como indígenas e a imitar-lhes os costumes.

“Ontem à tarde, quando estávamos na estância do Silva, um soldado e um guarani vieram prender um negro de Entre-Rios que praticara vários furtos nessa localidade. Os homens vinham de São Borja especialmente para executar essa prisão. O miliciano trazia consigo sua mulher, uma índia. Tendo amarrado o prisioneiro para poderem dormir, o soldado e o guarani tiveram pela manhã a surpresa de constatarem sua fuga. Não teria interesse em mencionar esse fato, tão sem importância, se não fosse a circunstância do soldado, encarregado de capturar um ladrão, ter-se feito acompanhar de sua mulher. Se esse homem branco, natural de Santa Catarina, não

<sup>165</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 165.

tivesse emigrado para aqui nunca teria adotado essa prática de se fazer seguir pela mulher, em diligências idênticas, mas, pela convivência com os índios, acabou por imitar-lhes os costumes.

Mostrarei em outras páginas que a promiscuidade entre índios e brancos resulta, mormente entre espanhóis, em produzir hábitos mistos, conduzindo os brancos à barbárie. Os índios entretanto pouco melhoram no meio dos brancos, ao passo que estes muito perdem em contato com aqueles.”<sup>166</sup>

Para Janice Theodoro no seu livro América Barroca, Temas e Variações, ao se opor civilização à barbárie se está denegando o universo indígena e imobilizando na memória o padrão cultural europeu. Assim, continua a autora, “Amancebados com indígenas os colonizadores poderiam, sem perceber, abandonar a ordem simbólica que os transformava em conquistadores.”<sup>167</sup> Sem dúvida, o que está em jogo é a ordem simbólica que os distingue dos indígenas e os torna dominadores. Porém, como observa Margarita Pierini, salvo aqueles que suas missões os designem explicitamente como agentes, seja diplomático ou representante de empresas comerciais ou ainda, de companhias dedicadas à imigração, os viajantes não se percebem como enviados a serviço de uma empresa que tenha por objetivos concretos a dominação e a acumulação de riquezas.<sup>168</sup> Sua percepção de si mesmo e da missão que representam apontam para fins mais nobres e elevados como o progresso da humanidade. Defensor intransigente dos valores da civilização, das boas maneiras e da boa educação, diríamos que o que mais preocupa Saint-Hilaire seja a ameaça de um regresso dos costumes europeus à barbárie. O contato com os selvagens e, sobretudo, as nefastas ligações amorosas com as índias se constituem numa séria ameaça para a civilização. As índias sintetizam todas as deficiências da raça inferior e encarnam a degeneração da América. Os homens brancos

<sup>166</sup> Ibidem, p. 164.

<sup>167</sup> THEODORO, Janice. América Barroca. Temas e Variações. São Paulo: Nova Fronteira, 1992, p. 63.

<sup>168</sup> PIERINI, M. Op. cit. p. 164.

se perdem e se brutalizam nos seus corpos nus, selvagens, lânguidos, sempre desejosos de serem conquistados. Seu empenho maior consiste, portanto, na preservação do padrão cultural europeu francamente ameaçado.

Seu ponto de vista é ilustrado através da história exemplar de um de seus hospedeiros, homem branco, que se apaixonou em sua terra por uma mulata. O pai do homem desaprovou a união e os dois amantes fugiram para se casar no Rio Grande. Depois, o tal homem se enamorou de uma índia, com a qual tem filhos e, mesmo sabendo que ela se entrega a qualquer um, não para de presenteá-la. Sua esposa legítima, desgostosa com a situação acabou por abandoná-lo.

Desse relato Saint-Hilaire tira a seguinte lição:

“Quando cito esses fatos, em si desinteressantes, é para mostrar a ação nociva da mistura de brancos e índios. E não é só quanto a constituição da família. Todos os cultivadores têm em suas casas índios que lhes servem de peões. Suas esposas e seus filhos têm continuamente sob os olhos o exemplo de libertinagem das índias, e, familiarizando-se com o vício tornam-se tão pouco castas quanto as próprias índias. Assim nesta província os lares frequentemente oferecem o exemplo da discórdia e de todos os gêneros de desordem. Entregando-se às índias, os homens brancos embrutecem-se, tornando-se estúpidos e parvos.”<sup>169</sup>

Saint-Hilaire defende a pureza das raças e se opõe aos cruzamentos e convivência inter-racial. A mistura entre índios e brancos faria a Capitania perder sua maior vantagem: a de ter uma população sem mescla. Os filhos de pais brancos e índias não terão a docilidade dos Guaranis, e criados por índias ou abandonados a si mesmo terão todos os vícios dos índios e dos brancos. Os brancos que, segundo o viajante, se misturam com as índias, são oriundos das “classes inferiores” da sociedade.

<sup>169</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 164.

Vivendo tão longe da civilização, cercadas de selvagens dissolutos e estúpidos, as famílias brancas ( mesmo das classes inferiores) correm sério risco de se brutalizarem. O exemplo das índias e o efeito devastador que o seu amor produz sobre os homens constituem-se num fator desagregador dos lares. Os homens censuram suas mulheres brancas por não aceitarem em suas casas os filhos das concubinas índias. “Eis os costumes do Brasil”, sintetiza Saint-Hilaire.<sup>170</sup>

Diante deste confronto, em que a barbárie parece sobrepujar a civilização, o viajante aristocrata se agarra com mais força ainda às suas referências, aos símbolos do que julga ser a civilização. Na defesa intransigente dos seus preconceitos, não consegue ver na índia outra coisa senão a imagem da degeneração e da perdição, o feitiço americano que se opõe e ameaça os códigos da civilização.

\* \* \*

O que procuramos mostrar até aqui foi a visão de Saint-Hilaire sobre os índios e índias Guaranis, visão esta balizada pelo modelo francês de reflexão sobre a diversidade humana. Fica, no entanto, um ligeiro mal-estar que, desde logo, se transforma numa pergunta, que por sua vez, nos remete a uma postura teórico-metodológica. Mas e os índios? O que teriam eles a nos dizer? Muito e quase nada, diríamos. São raríssimas as impressões dos índios que chegaram até nós. Em geral, são discurso exteriores, como o relato analisado, que recriam suas vivências. A escrita, como sabemos, foi difundida entre os Guaranis pelos Jesuítas<sup>171</sup>, mas essa experiência se perdeu com o fim da experiência missioneira. Saint-Hilaire ainda encontrou algum índio que sabia ler e escrever, mas já era uma exceção entre os Guaranis. No entanto, a tradição oral

---

<sup>170</sup> Ibidem. p. 164.

<sup>171</sup> Na coleção De Angelis encontramos algumas cartas dos Guaranis referentes ao contexto da Guerra Guaranítica e ao período imediatamente posterior a expulsão dos Jesuítas das América. Nestas cartas os índios reivindicam o direito de permanecerem em suas terras e pedem a permanência dos Jesuítas entre eles. Quanto ao período da visita de Saint-Hilaire desconhecemos a existência de documentos dessa natureza.

conservou duas belas lendas referentes ao período de decadência das Missões que, em alguma medida, preenchem a carência de informações.

Tomando como referência essas duas lendas Guaranis, tentaremos esboçar um possível caminho de acesso ao modo como os índios se percebiam, no contexto de dispersão das Missões. Sabemos dos riscos que estamos correndo ao lidar com fontes dessa natureza. As possíveis alterações que essas lendas vão sofrendo à medida que vão se distanciando do momento e das vivências que as engendraram podem configurar uma imagem distorcida daquela realidade. Além disso, foram recolhidas da tradição oral e convertidas à linguagem escrita, perdendo muito da força de expressão daquele que conta. Não estamos livres também de algum retoque na linguagem, por parte do recompilador, a fim de tornar a lenda mais clara para o público leitor. Entretanto, apesar de todas essas possibilidades, acreditamos que algumas questões podem ser levantadas sem que se cometa alguma grosseria irreparável.



## A MBOI-GUAÇU, UMA ALEGORIA DA DECADÊNCIA E ANAÍ.

Sebastiana Gonçalves de Oliveira, mestiça guarani que vivia num rancho nas proximidades das ruínas de São Miguel, conservava viva na sua memória, aos 97 anos, um antigo “causo” missioneiro que ouvira de sua mãe, que por sua vez ouvira de sua mãe, avó de Sebastiana, “que era do tempo dos padres.” Muitos, diz Sebastiana, vêm por aqui, olham a igreja, sobem na torre, descem na escada, **“mas não tem olhos para enxergar aquela massa preta , hoje dura que nem pedra, que escorreu do alto da escada.”** A massa preta são os restos da mboi-guaçu, figura lendária do imaginário guarani, que se instalou na torre da igreja de São Miguel e, de “de tanto comer carne tenra, estorou.”<sup>172</sup>

Sebastiana começa sua narrativa nos reportando aos tempos de prosperidade e pujança nas Missões.

»Pois quando eu era pequena, minha mãe sempre me falava das coisas lindas do tempo em que São Miguel era cidade grande, com muita gente vivendo por aqui. Descrevia as procissões, as danças, os trabalhos de pruxirão, a colheita de erva mate com festas muito bonitas. Coisas que ela nunca viu, mas que ouviu dizer pela mãe dela, que era do tempo dos padres.»

“Mas minha mãe conta, prossegue Sebastiana, que, quando os padres foram corridos, tudo isto se parou mui triste e abandonado. Quase todos os homens tinham sido reculutados para as guerras, de quando em quando apareciam soldados para reculutar também os gurís já mais grandotes e nas casas junto da igreja só tinham ficado as

---

<sup>172</sup> LESSA, Barbosa. O boi das aspas de ouro. Contos gauchescos. Porto Alegre: Globo, 1956. Essa lenda foi contada por Sebastiana, em 1951, à Barbosa Lessa.

mulheres, com as crianças pequenas e um que outro velho já quase sem serventia.”<sup>173</sup>

Nota-se que esses dados referentes à população das aldeias são semelhantes aos registros de Saint-Hilaire e da historiografia.<sup>174</sup>

Aqueles tempos, diz Sebastiana, foram “mui brabos, porque era só feemeiro que vivia em São Miguel. Caçar mulher não sabe. Laçar gado, também não. Cuidar da lavoura até a colheita, sim. Mas derrubar mato e escorraçar os tigres e outros bichos malevas, também não. Sem derrubar mato, plantação não tem. E em vez do mato ser vencido, foi ele que foi vencendo: invadiu cidade adentro, entrou pelos restos de rua, subiu pelas paredes dos ranchos, foi botando tudo abaixo.”

Buscando resguardo, as “chinas” levaram seus pertences e filhos para o interior da igreja, na certeza de que o mato não chegaria até lá. E o mato foi chegando, chegando, e ali parou. “Durante o dia, as mulheres levavam seus filhos e os animais para os restos de lavoura, e ali ficavam trabalhando, ali comiam, ali descansavam o corpo quando a canseira era muita.” Antes da noite chegar voltavam para a igreja, acendendo um fogo à porta para manter os tigres à distância.

Mas eis que um dia a Mboi-Guaçu, “que sempre tinha vivido no mato”, avançou junto com este e chegou até a igreja de São Miguel. “E quando o mato, se agarrando em cipós, trepou parede acima, ela trepou também. (...) E quando o mato, chegando ao alto, vingou numa das torres, a cobra ali se aninhou, moita e paciente.” Até que um dia a cobra sentiu fome. Tanta fome que se enroscava nas cordas do sino e se pôs a badalar, badalar. “Badalava, badalava, e o grito dos sinos entrava pelo ouvido dos viventes, para bater lá dentro, lá no fundo, chicoteando os nervos, como se uma tropilha inteira

<sup>173</sup> LESSA, B. Op. cit. p. 71-72.

<sup>174</sup> Ver Capítulo II.

pisoteasse o pensamento, machucando o coração.” Até que um dia, uma das “chinas” decifrou o mistério. Era a cobra que sentia fome. Enlouquecida de tanto sofrimento, essa “china” pegou seu filho pelos braços e o levou para a cobra. “Assim foi por muito tempo (...) para aquietar a maldita.” Mas um dia, de tanto comer carne tenra, a cobra foi inchando, inchando, e estourou. “Esta é a história que contava a minha avó guarani”, diz Sebastiana.

A lenda da mboi-guaçu, ou cobra grande, ainda fresca na memória da velha mestiça, é uma representação alegórica da decadência das Missões que se verificou após a saída dos Jesuítas. Através da lenda, podemos perceber a deterioração dos povos e a difícil situação das mulheres, sobre as quais, na ausência dos homens, recaiu a responsabilidade de todo o trabalho.

Esta história nos fala das dificuldades que os índios enfrentavam naquele momento. O mato se aproximando e tomando conta da aldeia é a metáfora da dispersão e abandono dos povos que, num ritmo implacável e inexorável vai engolindo a aldeia. O mato traz a cobra, a cobra traz a desgraça, o desespero, e consome com as crianças.

Assim como a Mboi-Guaçu, a lenda de ANAÍ também nos fala desse momento, e das alternativas de sobrevivência dos Guaranis.

A lenda de Anaí, conta a história de uma menina “predestinada” que nasceu na noite de 31 de dezembro para 1º de janeiro de 1800, em São Miguel. O fato teria sido corriqueiro, “naquela povoação de mulheres que só sabiam parir, se não fosse o nome que a criança trazia em seu anhangá e que o pajé adivinhou: Anaí.” Pela primeira vez aparecia em carne e osso, um ser evocativo da antiga lenda de uma rainha indígena que, condenada pelo inimigo à morte na fogueira, fora consumida pelas chamas e se transformara na flor da corticeira. “Anaí não foi batizada, pois nessa época já não havia mais padres nas abandonadas Misiones. As autoridades civis espanholas também não se

importavam em fazer o registro de quem ia nascendo naqueles confins de sertão. Se fôssemos nos basear em documentos desse tipo, **Anaí nunca existiu.**”<sup>175</sup>

Anaí cresceu, tornou-se cunhataí (mulher moça, virgem). Aprendeu com as demais a fiar lã, botar no fuso, tecer bonitos ponchos, que depois vendiam para os militares portugueses de Rio Pardo e São Borja, para os militares espanhóis de Entre-Rios e Montevideú, para os tropeiros de mulas que subiam para Sorocaba, para os ricos charqueadores de Pelotas. “Esses homens, ou seus peãos, é que iam lá comprar, em qualquer das três cidades, em ruínas que haviam restado dos antigos sete povos: São Miguel, São Lourenço e São Luís. Mas esses andantes sempre queriam mais, além de comprar ponchos: abusavam das mulheres desvalidas das Missões, sem marido ou pai que as defendesse.”

Como na lenda da Cobra-Grande, as mulheres encontram-se praticamente sós, e os homens, mal chegavam “ao tamanho de poder segurar uma lança ou uma espada, ou se tornavam índios vagos, errantes, ou eram arrebanhados pelas tropas de Espanha ou de Portugal.”

“Cunhataís e chinas viviam em desesperança. Até que um dia a esperança chegou, nas patas de um fogueiro cavalo trazendo um bonito moço.” O moço que chegara, ao lado de cavaleiros Guaranis, era Andresito Artigas, filho adotivo do General Artigas. Este pretendia a independência da banda oriental do rio Uruguai, incluindo o território de Missões, que voltaria a ser dos índios. Andresito e seus seguidores vinham atrás da ajuda das mulheres missioneiras. “que elas lhe preparassem, em seus fusos e teares, ponchos e outros abrigos; que lhes guardassem alimentos como a farinha de mandioca, a erva-mate, a chipá; e que até mesmo domassem cavalos para a remonta das tropas.”

---

<sup>175</sup> LESSA, B. Op. cit. p. 76.

Quando Andresito e seu grupo se preparou para partir, as chinas e cunhataís vieram abraçá-los. Anaí, que já era mãe, também viera, com seu filho pela mão. Beijou Andresito no rosto e ofertou-lhe um singelo presente: uma flor da corticeira.

Ao longo de dois anos as mulheres trabalharam dia e noite - no tear, no tipiti, no barbacué, e de quando em quando montando potros até deixá-los bem mansos. “Até que um dia, trouxeram-lhes a trágica notícia de que Andresito caíra prisioneiro das forças portuguesas e, posto a ferros, seguira para uma prisão muito logínqua.”

Um mês depois, chegaram chasques (bandos) com novos pedidos de roupas e mais uma esperança: um outro índio, Sity, assumira o posto deixado por Andresito e dava continuidade à luta. Mas, logo em seguida, vem a segunda e igualmente trágica notícia. Desta vez era o próprio Artigas que fora derrotado.

Rumando ao outro lado do Uruguai, onde receberam garantia de paz e proteção, Sity e seus quase mil lanceiros passaram por São Miguel. “Quem, das mulheres, quisesse acompanhá-lo, que aproveitasse essa oportunidade, talvez a última, de recomeçarem a vida em verdadeira comunidade, sem mais ameaça de guerras. Quase todas as chinas, com seus filhos pequenos, seguiram.” Já haviam atravessado o Uruguai e já quase chegavam a Yapeju, quando receberam a notícia de que, por conta de um desentendimento entre Entre-Rios e Buenos Aires, o governador não poderia dispensar-lhes a paz prometida. Mas oferecia proteção aos índios que se incorporassem às suas tropas.

Foi aí que, pela primeira vez, se manifestou a liderança de Anaí. “Saindo de seu habitual mutismo e humildade, informou que elas, chinas, não seguiriam adiante: para terem seus homens novamente longe, em guerra, preferiam voltar para os povos de seus antepassados. Com o filho nos braços, Anaí encarou firmemente as demais mulheres, chamando-as, e elas a acompanharam no caminho de retorno. Acabrunhado, Sity deu o

exemplo a seus lanceiros e rejeitou a oferta de Ramirez: voltaria, também, para as Missões.

No caminho, vieram saqueando as ricas alfais e adornos de ouro e prata das igrejas do lado espanhol, como um modo de garantirem a sobrevivência futura, até atravessarem o Uruguai e, em São Borja deporem armas ante o comandante português, Mal. Chagas Santos.

Criou-se então o Regimento de Guaranis, aquartelado em São Borja, onde os índios ficariam mais próximos de suas mulheres e teriam uma ração de carne para sobreviverem. A situação estava relativamente calma quando apareceram soldados de Montevideú dizendo que o sonho de Artigas renascia: novos orientales, sob o comando do Gen. Lavalleja haviam se levantado em armas, contra o domínio do Império do Brasil. Os soldados Guaranis se preparavam para recomeçarem a guerra. Mas, no momento em que os soldados quiseram levar piás mais grandotes - e um deles era o filho de Anaí - houve o protesto. E, pela primeira vez, partiram para a guerra sem nenhum guri nos tentos.

Anaí sentiu que estava na hora de fazer alguma coisa. Cansada de tecer, fiar, plantar e esperar pelo fim das guerras, “foi vendo que era empurrada para não sei onde.” Precisava de conselhos, de orientação. “Então, depois de tantos anos de nascida, se recordou daquele pajé que lhe adivinhara o nome. Ainda estaria vivo? Pergunta daqui e dali, foi finalmente encontrá-lo no povo de São Lourenço, cego, jogado em uma velha choça quase caindo aos pedaços. Anaí queria saber o que fazer com seu destino. ‘De hoje em diante’, disse-lhe o pajé, ‘atenta para dois rumos. Para o sentido das coisas, e para a flor da corticeira. Pergunta, te informa de tudo, abre os ouvidos; e nos meses da corticeira florir, convida as tuas cunhadas para irem contigo colher as flores de Anaí.

Poucas irão, no princípio. Mas quando todas as cunhataís e cunhãs forem contigo, será o aviso de que já aprendeste o sentido das coisas. E só então tu agirás.’ ”

E assim aconteceu. Floreceram as corticeiras. Anaí convidou as mulheres para colherem as flores rubras, mas quase nenhuma foi. E Anaí não cansava de perguntar, de ouvir, até entender, o que diziam os andantes. E, de pergunta em pergunta, de notícia em notícia, foi começando a separar as coisas. A separar o tempo, a separar o espaço.

Ano de 1824. Junho. Julho. Agosto. Setembro. Dentro em breve começaria o ano de 25. Floresceram de novo as corticeiras. Anaí convocou, muitas chinas vieram, não todas. O espaço. De um lado o Rio de Janeiro. De outro, Buenos Aires

Passara já o inverno de 25 e aproximava-se o ano de 26. Floresceram nas matas escuras as rubras flores de Anaí. Convocou as mulheres e - que surpresa - todas foram. “Pelos chasques, Anaí ficou sabedora de que os exércitos - o do Império de Brasil e o das Províncias do Prata - já se deslocavam para um encontro total. Juntos, somavam para lá de 15. 000 soldados. Milhares de soldados carecendo de mulheres...

E então um dia, São Miguel amanheceu quase deserta. Em torno dos índios-vagos tinha ficado apenas os velhos, os doentes, os piás. Nem cavalos. nem mulheres. A mando de Anaí as índias tinham partido.”

Assim, o imenso bando de chinas e cunhataís se lançou ao pampa, algumas com filhos ao seio, as mais velhas com seus trastes de cozinha, as mais jovens e bonitas levando nas longas tranças a encarnada flor da corticeira. À altura de São Gabriel receberam a adesão de três negras que, ao saber da marcha, haviam fugido para integrarem-se ao bando. Nas proximidades de Caiboaté o grupo se dividiu em dois e tomaram dois destinos. Um deles foi de encontro ao exército argentino, o outro ao encontro do brasileiro. “De ambos os lados, as mais rigorosas ordens foram dadas no sentido de enxotar aquelas chinas. Mas eram grudentas, danadas. Às vezes fingiram ir

embora. Mas logo retornavam, e eram muito festejadas pelos soldados da tropa. Muito lindas, quase nuas, elas sabiam atraí-los pela flor da corticeira...”

Interessante, neste sentido, é o depoimento de Seweloh, ajudante-de-ordens de Barbacena, em suas Reminiscências da Campanha de 1827. Segundo Seweloh: “Havia imensos bandos de índias que nos melhores cavalos enxameavam em torno do exército e que às vezes só pela força podiam ser separadas, nunca porém completamente afastadas.”<sup>176</sup>

Enquanto se esperava pelo combate, as chinas se divertiam com a soldadesca. As três escravas, mais uma mestiça, divertiam-se aprendendo a tocar clarim com os corneteiros a quem, de preferência se entregavam. De um lado, como de outro, houve noites e noites de frenesi sensual.

Depois de longa espera, finalmente, os dois exércitos se encontram, estava deflagrado conflito. De súbito, em meio à batalha, houve-se, estranhamente um clarim ordenando a retirada do exército brasileiro. O lado platino não entendia a razão da retirada do inimigo. Novos clarins contraditórios foram ouvidos. A confusão iniciada no campo brasileiro, agora se generalizara. Além disso, pavoroso incêndio foi irrompido das macegas ressequidas, até cercar todos os lados da planície onde se desenrolava o conflito. Em meio a confusão reinante e mútua retirada dos exércitos, Anaí ordenou o avanço das chinas. Contornando as chamas, a cavalaria de Anaí ia roubando os fuzis dos soldados mortos e matando com tais armas os feridos, fossem de um lado ou do outro. No auge do confronto, um forte vento envolveu a planície tornando as chamas incontroláveis. Anaí tombou do seu cavalo, desfazendo-se em chama rubra, tão rubra como a flor da corticeira...

---

<sup>176</sup> Apud LESSA. B. Op. cit. p. 86.



**Eduardo Acevedo Díaz**, que comandava o 5º Batalhão de Caçadores platinos nesta batalha registrou em Épocas militares de los países del Plata que “um grupo considerável de mulheres havia se espalhado pelo campo de batalha e, enquanto se apoderavam das armas e munições, tinham ido saqueando todos os mortos e matando os feridos.”<sup>177</sup>

**Seweloh**, do lado brasileiro registrou que: “As chinas assassinaram e saquearam os feridos que deixávamos sobre o campo de batalha naquele 20 de fevereiro de 1827.”<sup>178</sup>

Após a batalha, as companheiras de Anaí voltaram aos seus povos para apanharem seus filhos que haviam deixado. “Depois disso, foram a pouco e pouco se empregando como peonas, mas agora como cunhãs, nas estâncias onde os homens de sua raça estavam se ajustando de peões campeiros. E o filho de Anaí, embora guaxo (criado sem a mãe), foi finalmente aceito como gente.”

Essas lendas retratam, à maneira dos índios, a situação em que os povos se encontravam, a dispersão da população, o abandono, e reflete, também, o contexto político da guerra da Cisplatina, cenário onde se desenrola a história de Anaí. É próprio das culturas iletradas manifestarem-se através de lendas, contos. É recorrente também, de acordo com Certeau, entre os povos oprimidos, o apego ao maravilhoso como forma de denunciar uma determinada situação. Certeau propõe, assim, reconhecer nos contos e lendas os discursos estratégicos do povo, dos fracos, que improvisam a arte de viver/sobreviver num espaço construído e controlado pelo outro.<sup>179</sup>

Vistos dessa forma, Anaí e Mboi-Guaçu podem ser vistas como “cantos de resistência”, referentes não à “sublevação”, como diria Certeau, “mas à constatação de

<sup>177</sup> Apud LESSA, B. Op cit. p. 90.

<sup>178</sup> Ibidem. p. 91.

<sup>179</sup> CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. Artes de fazer. Petrópolis: vozes, 1994, p. 75-90.

sua permanente opressão.” É a “arte de dizer” dos Guaranis, é a sua forma própria de exprimir a sua percepção das coisas, que se opõe à ordem estabelecida, configurando, no plano simbólico, uma situação de transgressão. A lenda da Mboi-Guaçu, diríamos, denuncia uma situação dada, a decadência dos povos. Já Anai, muito mais ousada, inverte as relações de forças entre dominadores e dominados: um bando de índias usando da astúcia, da dissimulação, se infiltram e desestabilizam os exércitos espanhóis e portugueses, garantindo aos índios uma vitória, num espaço maravilhoso, utópico. Espaço este que protege as armas do fraco contra a realidade da ordem estabelecida. Desfaz-se assim, a fatalidade da ordem estabelecida e os índios se erguem na figura de Anai, imortalizada na flor da corticeira.<sup>180</sup> Estes discursos estratégicos apontam para as “mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas.”<sup>181</sup>

Essas lendas, enquanto discursos estratégicos, apresentam os Guaranis como sujeitos de representação, como seres sociais dotados de imensa capacidade criativa, opondo-se completamente aos discursos de Saint-Hilaire, opondo-se, como diria Certeau, “de lado, de viés, por um discurso diferente no qual só se pode “crer” - da mesma forma que uma reação ética deve acreditar que a vida não se reduz àquilo que se vê. Da mesma forma, poderíamos dizer, a vida não se reduz àquilo que se escreve. A relação escriturária com o mundo é próprio da cultura ocidental, o mesmo não acontecendo com culturas iletradas. Assim como o texto de Saint-Hilaire (re)produz um confronto entre civilização e barbárie, (re)produz, também, um confronto entre a escrita e a tradição oral ou, entre a prática escriturária e a oralidade. Como nos ensina Certeau,

<sup>180</sup> Essas considerações são baseadas em CERTEAU. Ibidem. p. 75-90.

<sup>181</sup> Ibidem. p. 79.

o “progresso”, presente em Saint-Hilaire, é de tipo escriturístico, e “oral” é aquilo que não contribui para o progresso.<sup>182</sup>

Mas, desde que a cultura oral vem sendo resgatada por antropólogos e historiadores, as formas de dizer, próprias das culturas iletradas, estão se tornando fontes riquíssimas de investigação das ditas culturas populares. É, com este propósito, que “ressuscitamos” estas lendas Guaranis e as estamos propondo como forma, não apenas de confrontação com os discursos de Saint-Hilaire, mas como possibilidade hermenêutica.

---

<sup>182</sup> Ibidem. p. 224.

## ANAI NUNCA EXISTIU ?

### DESPUDOR, INSENSIBILIDADE MORAL OU TÁTICAS DE SOBREVIVÊNCIA?

“Aqui só se compreende aquilo que se escreve.”

(Michel de Certeau.)

Anaí nunca existiu? Se fôssemos procurar por Anaí no diário etnocêntrico de Saint-Hilaire ou na linearidade também etnocêntrica da historiografia convencional, a resposta, sem dúvida, seria não, Anaí nunca existiu.

Mas, se prestarmos um pouco mais de atenção às cenas captadas pela lente do viajante, talvez possamos ver, não exatamente Anaí, que é expressão simbólica do universo Guarani, mas personagens históricos que a lenda evoca, isto é, sujeitos sociais plenos de historicidade que lutam pela sobrevivência em meio as disputas territoriais.

Anaí e Mboi-Guaçu são as falas dos índios, sua forma particular de significar o mundo, que não foram percebidas por Saint-Hilaire nem pelos historiadores e que, quem sabe, estão aí para chamar nossa atenção e iluminar o nosso caminho na busca de uma outra forma de representá-los.

Nosso objetivo neste capítulo é propor uma releitura das imagens que Saint-Hilaire nos deixou sobre os Guaranis, historicizando-as no processo de desestruturação dos Sete Povos das Missões. Trata-se, portanto, de reimaginar o imaginado, isto é, resignificar as imagens construídas no passado a partir de um presente, o nosso presente, e suas exigências teórico-metodológicas e sociais. Pretende-se com isso, mesmo que muito sumariamente, propor um caminho de reavaliação das condições de vida e os papéis históricos dos Guaranis que de um modo geral foram desprezados ou minimizados pelos historiadores.

As observações de Saint-Hilaire, apesar dos juízos de valor decorrentes de sua postura etnocêntrica, constituem uma de nossas principais formas de acesso ao modo de vida dos Guaranis. Ao longo dos relatos afloram situações e relações da vida cotidiana, reveladoras, para quem **“têm olhos para enxergar”**, do poder de inventividade dos índios e índias - ver Anaí - frente a um complexo sistema de dominação que, por interesses específicos, os mantinha afastados dos meios formais para alcançar alguma estabilidade social. Reconhecemos que, por um lado, as informações contidas nos relatos são insuficientes para se fazer uma reconstrução minuciosa dos papéis sociais dos Guaranis naquele contexto. Por outro lado, entretanto, as minúcias de vida que afloram dos relatos são indícios que, se redimensionados à luz das novas metodologias, podem iluminar aspectos ainda não devidamente explorados da cultura rio-grandense e, em especial, da forma como os Guaranis se inseriam na globalidade do processo histórico.

Lembramos aqui do paradigma conjectural explorado por Carlo Ginsburg, segundo o qual, os detalhes aparentemente irrelevantes constituem formas essenciais de acesso a uma determinada realidade.<sup>183</sup> Maffesoli, por caminhos diferentes, também resignifica os pequenos detalhes. Para o sociólogo, **“(...) a vida social é fragmentada e plural”** e **“(...) as mínimas manifestações cotidianas exprimem algo de essencial da vida social.”**<sup>184</sup> A sedutora sugestão de Maffesoli nos permite visualizar o que por muito tempo esteve encoberto nas abordagens lineares, qual seja, uma multiplicidade de situações sociais intermediárias que pulsavam, em ritmos diversos, às margens do que se considerava central na história.

Numa leitura linear e descontextualizada de Saint-Hilaire, Carlos Dante de Moraes nos sugere um quadro de absoluta marginalidade dos Guaranis, desconectados

<sup>183</sup> GINSBURG, Carlo. Mitos, Emblemas e Sinais. Morfologia e história. São Paulo: Cia das letras, 1989, p. 143-179.

<sup>184</sup> “MAFFESOLI, Michael. A conquista do presente. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p. 11.

do processo histórico de seu tempo. “As observações preciosas do naturalista francês nos permitem reconstituir um panorama social e moral dos Sete Povos à véspera da nossa independência política. O que nós vemos ali são algumas centenas de velhos, mulheres e crianças, acampados à margem da sociedade patriarcal da Província e sem poderem nela integrar-se.”<sup>185</sup> Estar acampado à margem da “sociedade patriarcal ” não significa não estar integrado na globalidade do processo histórico e mesmo da sociedade patriarcal. A inserção dos Guaranis se dava por outras maneiras que não aquelas previstas e instituídas pelas instâncias dominantes. Era através da improvisação de atividades informais, sugeridas na vivência do jogo social, que os Guaranis construíam os seus espaços de inserção.<sup>186</sup>

Penetramos, assim, num universo pouco frequentado pelos historiadores, onde o “contingencial”, o “fortuito”, e a inventividade dos agentes históricos estão sempre presentes, desobedecendo e destituindo racionalidades e escapando ao domínio dos enquadramentos normativos.<sup>187</sup> Isto significa abandonar momentaneamente a “sala de visitas da História”<sup>188</sup> e concentrar o foco nas margens das cidades, nas aldeias desfiguradas, em torno dos agrupamentos militares e nas choupanas paupérrimas das estâncias onde os Guaranis, após a desagregação das Missões, lutavam pela sobrevivência, improvisando e descobrindo no dia a dia, na vivência do jogo social, canais para a sua integração na globalidade do processo histórico. Onde Saint-Hilaire via apenas vícios e costumes decaídos, procuraremos ver as formas de organização da sobrevivência. É nesta perspectiva que, nas pequenas cenas captadas pelo viajante, podemos entrever os Guaranis instalando-se das mais variadas formas nos

<sup>185</sup> MORAES, C. D. Op cit. p. 45.

<sup>186</sup> A respeito das atividades informais ver: DIAS, Maria Odila da Silva. Teoria e Método dos Estudos Feministas: Perspectiva Histórica e Hermenêutica do Cotidiano. in: COSTA, Albertina de Oliveira, BRUSCHINI, Cristina. Uma Questão de Gênero.

<sup>187</sup> Ver DIAS, M. O. S. Op. cit. p.50-51.

<sup>188</sup> BOSI, Ecléa. As Outras Testemunhas. in: DIAS, Maria Odila da Silva. Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 3.

diversos espaços sociais da incipiente sociedade rio-grandense, e se alojando nas fimbrias da “sociedade patriarcal”.

No mesmo discurso que animaliza as índias e transforma sua sexualidade em comércio irrefletido e desenfreado, encontramos algumas situações que nos torna possível questionar a visão do naturalista e propôr uma outra leitura do comportamento das índias. Numa palestra que travou com o vigário de São Borja, Saint-Hilaire descobriu que:

“Quando vão a confissão (os Guaranis) apenas se acusam sobre questões do sexto mandamento, e que quando termina a confissão é inútil que o padre os interrogue, porque responderão negativamente a todas as perguntas que lhes podem fazer(...)

Como os jesuítas persuadiram-nos que uma das mais graves faltas seria a de ter relações com os brancos, as mulheres acreditam-se muito mais culpadas quando tem comércio com um homem de nossa raça que com um negro e sobretudo com um índio, e, quando se confessam nunca se esquecem de mencionar a raça daquele com quem tivera relações.”<sup>189</sup>

Ora, a simples presença desse “sentimento de culpa” que as índias carregam nas suas relações é suficiente para duvidar do julgamento do viajante. A necessidade de mencionar a raça do parceiro durante a confissão para livrar-se do pecado mostra que a entrega fácil não é sinônimo de ausência total de moral. A noção de pecado no comércio com um branco nos remete ao contexto jesuítico das Missões e a todo um conjunto de regras morais ali comungadas. Ter ciência do “pecado” que cometem é ter consciência do que se está fazendo, portanto, é um ato que envolve reflexão. No contexto de dispersão das Missões e miséria nas aldeias, manter relações com os homens brancos talvez fosse uma das poucas alternativas de sobrevivência por elas encontradas. Se para

---

<sup>189</sup> Ibidem. p. 133.

os homens as alternativas estavam no exército, na pilhagem e nas estâncias como peões improvisados, para as índias, não pensadas como capazes de possuir as mesmas habilidades masculinas, as saídas encontradas eram outras. As relações se dariam, então, por interesse, o que também é uma atitude que envolve reflexão.

Em conversa com um de seus hospedeiros sobre a utilização de escravos nas estâncias, ouviu os estancieiros dizerem que eram forçados a empregarem peões alugados para os serviços no lugar de escravos negros. O motivo era a predileção das índias pelos negros, pondo-os em perdição. Segundo o estancieiro, as índias preferem os negros aos próprios índios.<sup>190</sup> Ao que parece, havia, por de trás da aparente licenciosidade da índias, uma escolha de parceiros que atendia a interesses específicos. Se união-se aos negros por prazer (já que eles pouco tinham a oferecer), estar ligada a um homem branco era diferente, poderia significar estar assegurando a sobrevivência. Os exemplos neste sentido se multiplicam nas anotações do viajante, que não conseguia ver além daquilo que trazia consigo. Diversas vezes Saint-Hilaire, muito contrariado, registrou a presença de índias nas estâncias, entrando e saindo dos aposentos íntimos ou se balançando em redes. A indiazinha de 14 anos que acompanhava o vaqueano, levava consigo sua mãe e seu irmãozinho. Não estaria ela garantindo o seu sustento e o de sua família? Nas estâncias e nos acampamentos militares sempre havia a possibilidade de obterem alimentos, através da prostituição.<sup>191</sup> Para Francisco de Paula Cidade a questão também parece ser a sobrevivência: “Consequentemente, carregadas de filhos, decaídas na maior miséria física e moral, essas desgraçadas, se não conseguiam arrimar-se a um homem que as sustentasse, enxameavam em torno dos quartéis e acampamentos.”<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Ibidem. p. 187.

<sup>191</sup> Ver Capítulo II.

<sup>192</sup> CIDADE, Francisco de Paula. Dois Ensaios de História. Porto Alegre: Ed. Biblioteca do Exército, 1966, p. 106



Neste sentido, o despudor das índias e a prática da pilhagem, que o visitante reclamou nos homens, fossem, possivelmente, as alternativas de sobrevivência ditadas pelas necessidades do cotidiano, “em meio as desordens da guerra”. Maria Odila nos informa que de todas as mulheres da colônia, as índias eram as mais destituídas. Alheias às prescrições normativas, estas mulheres costuravam no dia a dia os seus espaços de penetração e inserção social. A prática do concubinato e da prostituição, reprovadas veementemente por moralistas, religiosos e viajantes, se desenvolveu concomitantemente ao processo de ocupação do sul do Brasil e suas vicissitudes, e passou a fazer parte do cotidiano dos moradores da região.

Estas minúcias de vida tem algo de essencial a nos dizer no que se refere às formas como os moradores da Capitania, em especial os indígenas, se adaptavam às necessidades concretas de uma fronteira litigiosa disputada pelas coroas ibéricas. Havia um distanciamento muito grande entre as normas civis e eclesiásticas, sobretudo estas, em relação às normas sociais, ou seja, o conjunto de relações e comportamentos gerados a partir das necessidades e conflitos do cotidiano de cada sociedade. E é exatamente para estas normas sociais que as pequenas cenas citadas anteriormente estão nos chamando atenção. Sabe-se da antiga insistência da igreja em desmotivar as uniões ilícitas, sobretudo as inter-raciais, e do esforço dos Jesuítas em disseminar costumes e valores cristãos entre os Guaranis, que estiveram por quase dois séculos sob seus ensinamentos e adestramento sexual. No entanto, para as mulheres Guaranis, que antes esforçavam-se por manterem-se donzelas e alegavam ser o “vaso do senhor sacramentado”<sup>193</sup>, o concubinato e a prostituição significavam, antes de tudo, sobrevivência.

<sup>193</sup> Ver MORAES, C. D. Op. cit. p. 44. Nas crônicas jesuíticas são recorrentes as imagens de índias que encarnavam o ideal da castidade e se reuniam na *Congregação* (onde as meninas cultuavam a Santa Virgem) a fim de afastarem de si as tentações da carne. Vários exemplos de heroísmo de índias que preferiram a morte a entregarem-se ao pecado também são relatados pelos missionários, que tudo faziam para reduzir a sexualidade dos Guaranis aos propósitos do cristianismo. Na sua obra *a Conquista Espiritual* o padre Montoya relata um episódio no qual apresenta o ideal moral atingido pelos índios. Um jovem e uma jovem da Congregação, na noite de seu casamento diz a sua esposa: “Quero que saibas ser

Saint-Hilaire se queixava frequentemente do envolvimento de seus homens (ajudantes) com as índias, as quais, segundo ele, tudo faziam para serem conquistadas. Mas o mais desagradável, comenta o viajante:

“(...) foi ver que todas as provisões eles distribuíram com as índias.”<sup>194</sup>

O que nos parece é que as índias tinham suas táticas de sedução para atraírem os homens e tirarem deles o que lhes interessava. Não excluimos a possibilidade de as índias, assim como os homens, estarem, também, em busca de prazer. Mas, o que nos parece mais provável é o interesse no alimento que os ajudantes de Saint-Hilaire distribuíram entre elas, depois de algum divertimento.

Além do uso do corpo como instrumento de sobrevivência, outras atividades eram improvisadas. O próprio Saint-Hilaire, em duas oportunidades, recorreu a elas para o transporte de bagagens de viagem e para a confecção de uma manta, ficando muito satisfeito com o trabalho.<sup>195</sup>

Estes pequenos fragmentos, aparentemente desconectados entre si, nos sugerem uma prática social alternativa encontrada pelos Guaranis para resistirem (não no sentido

---

meu desejo conservar a perfeita castidade do meu corpo, para que minha alma se conserve também pura... Se aceitas que vivamos até o fim de nossas vidas como castos irmãos, isto será para mim a maior prova de que me amas...Pensa bem. Esta vida é breve, a outra vida é eterna. As alegrias carnavais são passageiras, suas penas infinitas. E se o casamento é permitido e bom, melhor ainda, disseram-nos os padres, é viver na virgindade. Eu sei bem que os padres nos pregam a todos que a nossa perfeição se encontra no casamento, que apazigua o apetite dos prazeres... Agora estamos casados perante o mundo, mas, no nosso segredo, seremos irmão e irmã.” A donzela então declarou que esses também eram os seus propósitos e ambos viveram na virgindade, sem que pessoa alguma suspeitasse disso. O esposo morreu primeiro e a esposa declarou o seu desejo de permanecer só, embora estivesse pronta a se casar novamente se os padres assim o desejassem. Apud LUGON, C. A República ‘comunista cristã’ dos Guaranis. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 240-241. Este ideal de castidade atingido pelo casal Guarani possivelmente fosse uma criação dos Jesuítas visando a educação sexual dos índios, a exemplo do teatro Anchietano que encerrava finalidades pedagógicas. De qualquer modo, é bastante provável que o padrão moral desenvolvido nas reduções apresentasse características muito diversas daquele verificado por Saint-Hilaire. O regime criado pelos Jesuítas era austero e mantido sob total vigilância. Havia o cotiguaçu, espécie de retiro feminino, usado para abrigar as mulheres sem filhos, durante a ausência dos maridos, e viúvas e mantê-las fora do alcance dos homens. Para uma visão mais detalhada deste aspecto da cultura missioneira ver MONTROYA, Pe. Antonio Ruiz de. Conquista Espiritual... del Paraguay. MURATÓRI, L. A. Op. cit. LUGON, C. Op. cit.

<sup>194</sup> SAINT-HILAIRE. Op. cit. p. 160.

<sup>195</sup> Ibidem. p. 143.

de oposição) à marginalização ditada pelo mundo civilizado que ocupava todos os espaços.

A flor da corticeira e a mancha preta que escorreu do alto da escada da igreja de São Miguel são sinais do universo Guarani que teimavam em existir num mundo cada vez mais excludente, o mundo civilizado, o mundo escriturístico, onde quem não domina a tecnologia da escrita e dos códigos por ela ditados, passa a não ter história.

## VIAJAR PARA (DES)CONHECER.

O etnocentrismo, enquanto relação narcisista do Eu com o mundo, está presente em todas as culturas. Às vezes se manifesta com menor ou com maior intensidade, neste último caso, a exemplo da cultura europeia da época das conquistas, e até mais a frente, o centrar-se em si mesmo encontra-se apoiado em sofisticadas justificativas (religiosas, tecnológicas), porém, destituídas de qualquer validade racional.

A tendência, diria Michel Mollat, a tomar-se a si mesmo por modelo de normalidade é muito próprio do humano, assim como a tendência a buscar, ou a criar nos demais, nosso próprio reflexo ou seu oposto.<sup>196</sup> Os europeus, que levaram essa tendência ao seu limite, valeram-se sempre de antíteses abstratas, opondo o seu modelo de civilização aos demais povos: eram cristãos, brancos, racionais e possuidores da tecnologia da escrita, portanto, superiores; ao contrário dos “outros”, que eram pagãos ou infiéis, não brancos, irracionais e desconheciam a escrita (pelo menos a escrita reconhecida como tal).

Já em meados do século XVIII, num ensaio dedicado ao estudo das outras culturas, Jean-Jacques Rousseau acabou por formular aquela que seria, talvez, a primeira crítica sistemática ao etnocentrismo da Filosofia Clássica. Numa longa e célebre nota, Rousseau critica com áspera ironia os relatos de viajantes nos quais se fundou o conhecimento que se tinha das outras culturas, relatos esses marcados pelo despreparo dos observadores, e nos deixa uma bela visão da percepção que os europeus tinham dos outros povos:

---

<sup>196</sup> MOLLAT, Michel. Los exploradores del siglo XIII al XVI. México: Fondo de cultura económica, 1990, p. 199.

“ Depois de, por trezentos ou quatrocentos anos, os habitantes da Europa inundarem as outras partes do mundo e incessantemente publicarem novos repositórios de viagens e relações, estou persuadido de que, quanto aos homens, só conhecemos os europeus; parece até, devido aos pré-conceitos ridículos que ainda não se extinguíram entre os letrados, que cada um, sob o título pomposo de estudo do homem, só faz o dos homens do seu país.”<sup>197</sup>

Assim, continua o filósofo, não

“se abre um livro de viagens em que não se encontrem descrições de caracteres de costumes, mas fica-se espantado ao verificar que essas pessoas, que tanto escrevem coisas, só disseram o que cada um já sabia, só souberam perceber, no outro lado do mundo, o que poderiam notar sem sair de sua rua e que os verdadeiros traços que distinguem as nações e atingem olhos feitos para ver, quase sempre escapam aos seus.”<sup>198</sup>

É claro que Rousseau não está se referindo aos viajantes cientistas e naturalistas que lhes são posteriores. Os viajantes que critica são aqueles a que se refere como marinheiros, comerciantes, soldados e missionários, ou seja, indivíduos de precária formação filosófica dos quais não se poderia esperar boas observações. No entanto, isto não diminui o poder e o alcance de suas críticas aos demais viajantes que construíram seus relatos a partir do que denomina “preconceitos nacionais”, isto é, o etnocentrismo. Assim como os Platões, os Tales e os Pitágoras, que empreendiam viagens para se instruírem e iam longe para “sacudir o jugo dos preconceitos nacionais”, Rousseau propõe que se conheça os homens por suas conformidades e diferenças. Este procedimento de conhecimento do outro pelo diferente desmorona, segundo Todorov, “a falsa evidência de que parte o etnocentrismo”, qual seja, “a dedução do universal a

<sup>197</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Obras Completas*. Porto Alegre: Globo, 1958, p. 233.

<sup>198</sup> Ibidem. p. 235-236

partir de um particular.” Numa bela definição, o universal seria o horizonte de entendimento entre dois particulares.<sup>199</sup>

No caso de Saint-Hilaire, o universal é uma lógica reducionista que subjuga os demais particulares a um particular. Mesmo diferentes, os Guaranis são submetidos a um julgamento universal cujo parâmetro é o modelo cultural daquele que os aprecia. Postura característica do etnocêntrico que observa o outro sem tirar os olhos do próprio umbigo.

Considerando que a finalidade mais geral presente em todas as viagens, mesmo com finalidade e fórmulas de observação que variam conforme o momento histórico, seja a busca de fatos novos, que venham ampliar o horizonte do conhecimento, a viagem de Saint-Hilaire, afora sua vasta contribuição para a botânica, esbarra nos “preconceitos nacionais.” Vem em busca do novo, do singular, mas tudo o que consegue enxergar são as referências européias, das quais não consegue se desprender. Sem dúvida, a novidade é apreendida, registrada, mas nunca na sua dimensão particular. As suas referências acabam por se constituir no centro organizador das descrições que faz do outro. A busca do novo, neste sentido, como assinala Janice Theodoro, “realiza-se enquanto unidade discursiva, estruturando velhas significações.”<sup>200</sup>

Um outro viajante francês observou que o relato de viagem reúne, a um só tempo, “uma arte de ver e uma arte de dizer.”<sup>201</sup> Porém, a arte de ver e de dizer é indissociável de suas experiências anteriores. Saint-Hilaire vê aquilo que suas referências lhe permitem ver. E suas referências anulam as referências do outro, que se torna o depositário de tudo aquilo que é indesejável e condenável. A visão do diferente é um diálogo narcisista consigo mesmo. O diferente nunca é considerado como sujeito, mas objeto de conhecimento, estranho, exótico, jamais próprio. Em vista disso, o sujeito

<sup>199</sup> TODOROV, T. Op. cit. p. 29-30-31.

<sup>200</sup> THEODORO, J. Op. cit. p. 63.

<sup>201</sup> O viajante citado é Georges Clemenceau. Apud PIERINI, M. Op. cit. p. 164.

observador nos fala muito mais de si próprio e de sua cultura do que propriamente do outro. No lugar do outro, o que se constrói, na maior parte do tempo, é uma imagem deformada de si.<sup>202</sup> Assim, assinala Margarita Pierini, o que aprendemos a conhecer na leitura das narrativas de viagem é a visão de uma cultura que, sem a capacidade de compreender o diferente, se proclamou universal, estabelecendo-se como modelo para as demais. Portanto, o que podemos dizer das representações de Saint-Hilaire sobre os Guaranis, assim como as representações européias do Novo Mundo, é que elas nos revelam algo da prática de representação dos europeus.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> TODOROV. T. Op. cit. p. 29.

<sup>203</sup> Quando falamos *europeus* estamos nos referindo a uma certa parcela da população europeia (os letrados) que de alguma forma esteve ligada ao processo de conquista e colonização da América.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTES PRIMÁRIAS:

BUFFON, Georges Louis Leclerc, conde de. Del Hombre. Escritos Antropológicos. México: Fondo de cultura económica, 1986.

DREYS, Nicolau. Notícia descritiva da Província do Rio Grande de S. Pedro do Sul. Porto Alegre: Nova Dimensão-Edipucrs, 1990.

MURATÓRI, Ludovico Antônio. O Cristianismo Feliz nas Missões Jesuíticas. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Obras de Jean-Jacques Rousseau. Porto Alegre: Globo, 1958.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem ao Rio Grande do Sul. Belo Horizonte: Ed Itatiaia Limitada, 1974.

VOLTAIRE. Cândido. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

### FONTES SECUNDÁRIAS:

ANDRÉ, Alberto, MEYER, Augusto, CESAR, Guilhermino et al; Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853). Porto Alegre: Sulina-Ari. 1982.

ARREGUI, Federico Álvarez. El debate del Nuovo Mundo. in: PIZARRO, Ana. América Latina. Palavra, Literatura e Cultura. Volume 2, São Paulo: Memorial-Editota da Unicamp 1994.

BACHELARD, Gaston. A Epistemologia. Lisboa: Edições 70, 1971.

BRADING, D. A. La Historia Natural y la Civilización Amerindia. in: BERNAND, Carmen. (compiladora) Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. México: Fondo de Cultura Económica, 1994

BRESCIANI, Maria Stela M. Metrópolis: as faces do monstro urbano. in: Revista Brasileira de História, nº 8 e 9 - Cultura e Cidades. Rio de Janeiro: ANPUH / Marco Zero, 1985.

\_\_\_\_\_. Cidades. Transcrição da conferência realizada no Encontro Estadual de História. ANPUH/SC, 1990



CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

\_\_\_\_\_. A invenção do cotidiano. Artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

CESAR, Guilhermino e outros. Os índios de Saint-Hilaire. in: Auguste de Saint-Hilaire. (1779- 1853) Porto Alegre: Edição comemorativa, Sulina-Ari, 1979.

CHARTIER, Roger. A história cultural. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel. 1990

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

CRAMP-CASBANET, Michèle. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. in: GEORGES, Duby, PERROT, Michelle. (org.) História das Mulheres. Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento. São Paulo: Ebradil, 1995.

DACANAL, José Hildebrando. (org.) RS: Cultura e Ideologia. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

SILVA DIAS, J. S. da. Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI. México: Fondo de cultura económica, 1986.

SILVA DIAS, Maria Odila Leite da. Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. in COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina. (organizadoras) Uma questão de gênero. São Paulo: Rosa dos tempos,

DUVIOLS, Jean-Paul. Apuntes de arqueología literaria. in PIZARRO, Ana. (org.) América Latina. Palavra, Literatura e Cultura. São Paulo: Memorial-ed da Unicamp, 1993.

FOUCAULT, Michel. As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GERBI, Antonello. La disputa del Nuovo Mundo. História de una polémica 1750-1900. México: Fondo de cultura económica, 1993.

GINSBURG, Carlo. O queijo e os vermes. São Paulo: Cia das letras, 1989.

\_\_\_\_\_. Mitos, Emblemas e Sinais. Morfologia e história. São Paulo: Cia das letras, 1986.

GREENBLATT, Stephen. Possessões maravilhosas. São Paulo: Edusp, 1996.

GUTFREIND, Ieda. A Historiografia Rio-Grandense. Porto Alegre: Ed da Universidade, 1992.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do paraíso. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- HAUBERT, Maxime. Índios e Jesuítas no tempo da Missões. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- HURBON, Laënnec. El bárbaro imaginario. México: Fondo de cultura económica, 1993.
- LEITE, Miriam Moreira. A condição feminina no Rio de Janeiro. Século XIX. São Paulo: Edusp- Hucitec, 1981.
- LESSA, Barbosa. O boi das aspas de ouro: histórias gauchescas. Porto Alegre: globo, 1958.
- \_\_\_\_\_. Rio Grande do Sul, prazer em conhecê-lo. Porto Alegre: Globo, 1984.
- LOPES, Maria Margaret. As Ciências dos Museus: A História Natural, os Viajantes Europeus e as Diferentes Concepções de Museus no Brasil do Século XIX. in: ALFONSO- GOLDFARB, Ana Maria, MAIA, Carlos A. (Coordenadores) História da Ciência: O Mapa do Conhecimento. São Paulo: Expressão e Cultura / Edusp, 1996.
- LUGON, C. A República 'Comunista Cristã' dos Guaranis. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1976.
- MIX, Miguel Rojas. Los monstros: mitos de legitimación de la conquista? in PIZARRO, Ana. (org.) América Latina. Palavra, Literatura e Cultura. São Paulo: Memorial-Ed da Unicamp, 1993.
- MOLLAT, Michel. Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- MORAES, Carlos Dante de. Figuras e Ciclos da História Rio-Grandense. Porto Alegre: Ed Globo, 1959.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Elementos para uma sociologia dos viajantes. in: Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.
- ORLANDI, Eni. Texto e Discurso. in: Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- PERRONE-MOISÉS, Leila. Vinte Luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.
- PIERINI, Margarita. La mirada y el discurso: la literatura de viajes. in PIZARRO, Ana. (org.) América Latina. Palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial- Ed da Unicamp, 1993.

PORTO, Aurélio. História das Missões Orientais do Uruguai. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954.

SANT'ANA, Elma. O folclore da mulher gaúcha. Porto Alegre: Tchê, 1984.

SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. A Guerra Guaranítica: A rebelião colonial nas Missões. in: Revista do Departamento de História. vol. XX, nº. 2. Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Melo e. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo: Cia da letras, 1986.

SÜSSEKIND, Flora. O Brasil não é longe daqui. O narrador, a viagem. São Paulo: Cia da Letras, 1990.

TESCHAUER, Carlos. História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1918.

THEODORO, Janice. América Barroca. Temas e Variações. São Paulo: Edusp, 1992.

TODOROV, Tzevetan. A conquista da América. a questão do outro. São Paulo: Martins fontes, 1988.

\_\_\_\_\_. Nós e os Outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana . 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.